

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CROYANCE, CRÉDULITÉ ET SUPERSTITIONS : ÉTUDE SUR LES ÉCHANGES
CULTURELS À TRAVERS L'AFFAIRE ROBERT PONS (1757-1758)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
CAROLINE CANTIN

DÉCEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens, tout d'abord, à remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture ainsi que le programme de bourses à la mobilité du ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport d'avoir appuyé mon projet au niveau financier. Sans leur contribution, ma démarche aurait été davantage laborieuse.

Je veux aussi souligner l'apport précieux de mon directeur de recherche, Monsieur Pascal Bastien, tout au long de ma démarche. Son dévouement et son enthousiasme ont toujours été au rendez-vous. De plus, il a toujours fait preuve de patience pour répondre à mes nombreuses questions dans les moments d'incertitude que j'ai rencontrés. Je tiens également à le remercier de m'avoir confié diverses tâches qui m'ont permis d'enrichir ma démarche académique.

En terminant, des remerciements doivent être adressés à ma famille et mes amis pour leur support moral. Plus particulièrement, je tiens à témoigner ma gratitude à Diane, Thérèse et Aimé : vous êtes ma source d'inspiration qui me rappelle constamment la raison pour laquelle je ne peux lâcher prise. Le dernier et non le moindre, Olivier, ta présence quotidienne auprès de moi est très réconfortante et me permet d'apaiser les craintes qui ne cessent de me tenailler.

À Diane, Thérèse, Aimé et Olivier

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
SURVOL HISTORIOGRAPHIQUE, PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE.....	11
1.1 Introduction	11
1.2. La toile historiographique dans laquelle l'affaire Pons prend place.....	12
1.2.1. Le processus d'acculturation	12
1.2.2. La mort : un thème incandescent dans l'affaire Pons.....	29
1.2.3. La sphère judiciaire	41
1.2.4. Problématisation de l'affaire Pons	47
1.3. La présentation de notre corpus et la question méthodologique.....	50
1.3.1. Présentation de notre corpus	50
1.3.2. La question méthodologique sur la sellette	56
1.4. Conclusion.....	57
CHAPITRE II	
LA CROYANCE AUX REVENANTS CHEZ LE PEUPLE : VERS UNE REDÉFINITION DE LA FAÇON D'APPRÉHENDER LA CULTURE POPULAIRE	59
2.1. Introduction	59
2.2. Le profil socio-démographique du peuple.....	60
2.3. Les différentes attitudes manifestées par le peuple dans cette affaire	64
2.3.1. Pour une démystification de la procédure judiciaire	64
2.3.2. Prise de position par rapport à la proposition sur l'existence des revenants	67
2.4. Est-il possible de dégager une tendance collective quant à la façon de se représenter la croyance aux revenants ?	79

2.5. Vers une explication de la croyance aux revenants.....	85
2.5.1. Un esprit faible : une raison suffisamment crédible ?.....	86
2.5.2. La précarité économique	88
2.5.3. Pons : une figure d'autorité convaincante ?	89
2.5.4. La pression sociale : une variable dont il faut tenir compte.....	92
2.5.5. Une croyance en conformité avec les représentations culturelles du 18 ^e siècle ?... 94	
2.6. Conclusion.....	108

CHAPITRE III

LE PRÊTRE ROBERT PONS : UNE FIGURE QUI COMPLEXIFIE NOTRE RÉFLEXION SUR LA CULTURE POPULAIRE

110

3.1. Introduction	110
3.2. Le parcours de Pons : une esquisse	111
3.3. L'univers mental de Pons à la lumière des « conseils » donnés à ses paroissiens	116
3.3.1. La proposition de faire un moribond.....	117
3.3.2. L'empoisonnement de malades à l'hôpital.....	118
3.3.3. La réalisation de conjurations	119
3.3.4. La proposition de faire des voyages à l'extérieur de Paris.....	121
3.3.5. Le vol commis par Pivet	124
3.4. Résistances des gens du peuple face aux conseils de Pons	126
3.5. Délimitation de l'univers mental de Pons : point de jonction entre trois avenues	129
3.5.1. La volonté de se conformer à l'idéal du bon prêtre.....	129
3.5.2. Les tentations superstitieuses	132
3.5.3. La question de l'immoralité	135
3.6. Comment pouvons-nous expliquer l'attitude de Pons dans notre affaire ?	138
3.7. Conclusion.....	143

CHAPITRE IV

L'UNIVERS MENTAL DES MAGISTRATS : UNE FENÊTRE PERMETTANT DE MIEUX COMPRENDRE LES MÉCANISMES DE LA CROYANCE.....

145

4.1. Introduction	145
4.2. Présentation des magistrats à Paris au 18 ^e siècle.....	146

4.3. Attitude des juges dans le procès de manière à circonscrire leur univers mental.....	150
4.3.1. Les écarts de conduite qui sont reprochés aux accusés	150
4.3.2. Respect de la structure traditionnellement imposée lors des interrogatoires ?.....	153
4.3.3. Analyse des questions posées par les magistrats selon un angle croisé	156
4.3.4. Les sentences du Châtelet de Paris : une porte ouverte sur la notion de paliers ...	160
4.4. L'univers mental des magistrats.....	164
4.4.1. Le rôle joué par les personnages : le regard biaisé des magistrats	165
4.4.2. Le degré de gravité associé à l'affaire.....	168
4.4.3. La conception de la mort et de l'au-delà chez les magistrats	172
4.5. Comment pouvons-nous expliquer la position des magistrats ?.....	177
4.6. Conclusion.....	181
CONCLUSION	183
APPENDICE	
RÉFÉRENCES ET CARTE.....	188
BIBLIOGRAPHIE	193

RÉSUMÉ

Malgré l'attention accordée à la mort par les historiens du culturel, l'histoire des revenants a suscité peu d'intérêt. Notre démarche vise à alimenter la connaissance sur cette dimension en tentant de comprendre la croyance aux revenants à l'époque des Lumières, mais plus particulièrement les mécanismes de la croyance qui sont à l'œuvre dans une affaire bien particulière. Notre dossier met en scène un prêtre qui est accusé d'avoir profité de la crédulité des gens du peuple : à la condition de dire des messes à leur intention, le prêtre Robert Pons certifiait que des agonisants consentent à revenir sur terre une fois morts pour indiquer l'emplacement de trésors. L'affaire, qui prend place à Paris, a été jugée par trois instances judiciaires, l'Officialité, le Châtelet et le Parlement de Paris. Notre propos se concentrera principalement sur le procès mené au Châtelet. Étant donné la complexité du concept de croyance, nous n'avons pas la prétention de repenser la façon de concevoir ce champ d'étude. Cependant, en s'appuyant sur l'historiographie récente en lien avec le processus d'acculturation, nous serons amenés à mettre de l'avant un concept où la flexibilité est de mise, c'est-à-dire que la croyance serait pensée en terme de rationalité, d'échanges et d'hétérogénéité. Par le fait même, notre démarche se propose de repenser le processus d'acculturation à la lumière des mêmes variables évoquées pour cerner le concept de croyance.

Afin de mettre à l'épreuve nos thèses, notre propos s'articule autour de trois groupes : les gens du peuple, le prêtre Robert Pons et les magistrats. Une analyse approfondie des interrogatoires révèle que les croyances constituent un univers très complexe puisqu'une logique en paliers est nécessaire pour comprendre les multiples subtilités qui caractérisent l'univers mental des différents groupes. Lorsque nous esquissons la conception de la mort et de l'au-delà de nos protagonistes en fonction de leur groupe d'appartenance, des points de jonction peuvent être établis non seulement au sein d'un même groupe, mais aussi entre les différents groupes. Pour les magistrats, la croyance aux revenants peut sembler inconcevable. Or, en faisant appel au modèle explicatif de Michel de Certeau, nous sommes en mesure de constater que les croyances des gens du peuple et de Pons sont loin d'être irrationnelles. Notre démarche est complétée par une étude du discours des magistrats ; en comprenant pourquoi les magistrats ne croient pas à l'affaire des revenants, nous sommes en mesure de confirmer les mécanismes qui génèrent une croyance. Encore une fois, le modèle explicatif de Certeau s'avère précieux et, par ricochet, permet d'introduire une nuance intéressante, à savoir que ce n'est pas parce que les magistrats ne croient pas aux revenants qu'ils rejettent nécessairement toute forme de surnaturel. En vertu des observations relevées dans notre démarche, il est inconcevable de penser l'acculturation comme un processus qui s'abat uniformément sur les masses. D'ailleurs, la figure de Robert Pons constitue une preuve éloquente selon laquelle ce processus est complexe, car, au lieu de maintenir les gens du peuple à l'écart des superstitions comme l'idéal tridentin l'impose, il alimente plutôt les croyances superstitieuses.

Mots clés : Revenants, Croyances, Superstitions, Crédulité, Justice, Paris, XVIII^e siècle.

INTRODUCTION

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il s'avère approprié de présenter un extrait de notre corpus principal de manière à poser les balises autour desquelles s'articulera notre démarche. L'extrait choisi met en scène Robert Pons, prêtre du diocèse de Saint-Flour, pendant son interrogatoire mené le 29 septembre 1757 :

A dis après avoir mis la main *adpectus* et fait serment de dire vérité, le nommé Robert Pons âgé de trente-huit à trente-neuf ans natif de la paroisse de Seriesse en Auvergne prestre du diocèse de St-Flour demeurant à Paris rue St-Sébastien au faubourg St-Antoine paroisse St-Marguerite.

Interrogé quelles sont les personnes qu'il a vues chez ledit Duvouldi le plus souvent ?

⇒ A dis qu'il y a vu là la femme Bouffé [feuille pliée], fils aîné, la nommée Dumont et le nommé Champouillon serjent de l'Église de St-Paul à Paris.

Interrogé quels étoient les sujets d'entretien qui étoient tenus par les nommés chez le nommé Duvouldi ?

⇒ A dis qu'étant un jour de la première semaine du caresme dernier chez ledit Duvouldi avec ladite femme Dumont et la nommée Manon servante dudit Duvouldi il a entendu la proposition qui a été faite de faire un moribond sans qu'il se souvienne par qui se fit ladite proposition. Se souvient que le répondant, le dit Duvouldi, ladite Dumont et la femme Bouffé y donnèrent unanimement leur consentement.

Interrogé de nous expliquer ce que signifie faire un moribond ?

⇒ A dis que c'est de proposer à un moribond d'apporter après sa mort, la somme d'argent qu'on luy demande.

Interrogé qu'est ce qui s'est chargé de faire une pareille proposition à un homme prest de mourir et dans quel lieu cette proposition a été faite ?

⇒ A dis que c'est ladite Dumont qui s'est transporté dans le caresme dernier à l'hôtel Dieu où elle a demandé à un moribond trois millions.

Interrogé entre quelles personnes devoient être partagés lesdits trois millions ?

⇒ A dis que cette somme de trois millions devoit être partagée entre le répondant, ledit Duvouldi, la dite Dumont, ladite Bouffé et son fils.

Interrogé si ledit Duvouldi n'avait pas promis de donner sur son cinquième cent mille francs audit Champouillon et pareille somme au nommé Pivet ?

⇒ A dis qu'il n'a eu aucune connoissance de ces arrangements là.

Interrogé qu'elles sont les démarches qui ont été faites pour l'exécution du projet d'avoir trois millions ?

⇒ A dis que ce projet a été abandonné depuis pâques dernier et que ce n'est que depuis quinze jours qu'il a repris faveur sur ce que le répondant a dis audit Duvouldi et aux dites femmes Dumont et Bouffé qu'il y avoit auprès de Luzarche un berger qui pouvoit faire réussir le projet des dits trois millions¹.

Cet extrait d'interrogatoire est tiré d'un procès mettant en scène un prêtre accusé d'avoir incité ses paroissiens à croire qu'un mort pouvait revenir sur terre pour leur apporter 3 millions de livres à la condition de dire des messes à son intention². Plusieurs paroissiens, persuadés d'avoir une part sur les 3 millions, ont posé des gestes ayant parfois des conséquences importantes. En effet, alors que certains se sont rendus à l'hôpital pour « faire un moribond », initiative qui est susceptible d'avoir débouché sur un empoisonnement, certains ont commis un vol ou ont participé à des voyages à l'extérieur de Paris visant à trouver un berger permettant de faire réussir l'affaire. Quelques malheureux envahis par le doute et l'inquiétude quant aux chances de succès de l'entreprise ont probablement décidé de dénoncer l'affaire auprès des autorités. La justice se saisit donc de l'affaire pour faire le procès de la superstition. Sachant que ce procès prend place à Paris, à l'époque des Lumières (1757-1758), nous sommes amenés à nous questionner quant aux conditions d'existence d'une telle affaire. Pons, en tant que figure d'autorité, n'est-il pas supposé aider les fidèles à demeurer éloignés des croyances superstitieuses ?

¹ Archives nationales de France, Y 10201, L'affaire de Robert Pons, Châtelet de Paris, avril 1758, 190 feuillets. Afin de ne pas alourdir inutilement notre texte, nous indiquerons seulement la date de l'interrogatoire dans le corps du texte pour chacune des citations extraites de ce corpus. De plus, il faut noter que les extraits de ce corpus sont en conformité avec le vocabulaire du 18^e siècle ; des signes de ponctuation ont seulement été ajoutés de manière à faciliter la lecture.

² Précisons que dans le cadre de notre mémoire il sera question de « revenant » et non de « fantôme ». Bien que ces deux entités sont souvent confondues, elles n'ont pas la même signification. Un revenant s'incarne physiquement et n'est pas un inconnu pour les personnes qui le côtoient ; un fantôme est une entité inconsistante qui hante un lieu depuis un temps immémorial. Voir Xavier Yvanoff, *Histoire des revenants*, Nîmes, C. Laçour, 2005, p. 8-12.

Pour Kant, les Lumières s'incarnent, d'ailleurs, dans la capacité de penser par soi-même en faisant appel à sa raison critique. Par ricochet, la « propagation des Lumières »³ fait en sorte que l'enveloppe superstitieuse qui recouvrait la société de l'époque est supposée s'effriter progressivement. Il suffit de se référer à l'article sur les revenants dans l'*Encyclopédie* de Diderot pour voir la raison critique à l'œuvre :

Revenant, adj. (Gramm.) qui revient; c'est ainsi qu'on appelle les personnes qu'on dit reparoître après leur mort: on sent toute la petitesse de ce préjugé. Marcher, voir, entendre, parler, se mouvoir, quand on n'a plus ni piès, ni mains, ni yeux, ni oreilles, ni organes actifs ! Ceux qui sont morts le sont bien, & pour long tems.⁴

Cette citation ne s'affirme-t-elle pas en contradiction avec le caractère de l'affaire Pons ? Cependant, lorsqu'il est question des Lumières, il ne faut pas commettre l'erreur d'adopter le point de vue des intellectuels du 18^e siècle qui consiste à voir les Lumières comme un phénomène qui éclaire uniformément la société de l'époque⁵. L'historiographie récente s'inscrit d'ailleurs dans la tendance inverse, car elle considère qu'il est davantage approprié de penser le 18^e siècle en terme d'hétérogénéité, c'est-à-dire que les Lumières s'infiltrèrent dans les différents paliers de la société de façon discontinue selon le degré de réceptivité des milieux concernés⁶. Cette idée d'hétérogénéité s'avère propice pour penser le procès qui retiendra notre attention dans le cadre de ce mémoire. En effet, considérant que l'affaire Pons constitue un joyau nous offrant la possibilité de pénétrer dans l'interstice des consciences⁷,

³ Immanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, sous la dir. de Jean Mondot, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 1991, p. 81.

⁴ Denis Diderot, « Revenant », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers par une société de gens de lettres; mis en ordre et publié par M. Denis Diderot, ... et quant à la partie mathématique, par M. (Jean Le Rond) d'Alembert*, Paris, tome quatorzième, 1751-1765, p. 226.

⁵ Lynn Hunt et Margaret Jacob, « Enlightenment Studies », dans *Encyclopedia of the Enlightenment*, sous la dir. De A.C. Lora, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 418-9.

⁶ Daniel Roche et Vincenzo Ferrone, « Le monde historique des Lumières comme système culturel », *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999, p. 555.

⁷ Robert Darnton est d'avis que les dossiers « inusités » constituent le moyen par excellence pour cerner la façon de penser des contemporains, point de vue qui est aussi partagé par les

nous tenterons de comprendre la croyance aux revenants à une époque où les Lumières sont supposées triompher, mais, plus particulièrement, les mécanismes de la croyance de manière à cerner une certaine culture de la mort et de l'au-delà dans la France du 18^e siècle.

Le fait de recourir aux revenants pour pénétrer dans les consciences des hommes du 18^e siècle s'inscrit dans le sillage de l'histoire culturelle, histoire qui se tourne, notamment, vers des objets d'étude singuliers afin d'offrir une rédemption à une histoire qui est dite « au bord de la falaise »⁸. Au cours des dernières années, des historiens se sont penchés sur des sujets tels que la violence sacrée⁹, le blasphème¹⁰ ou le rire¹¹. Cependant, aussi étonnant que cela puisse paraître, les revenants ne constituent pas un objet d'étude commun pour l'histoire culturelle. En effet, si on fait abstraction de l'étude de Jean-Claude Schmitt *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*¹² et *Living with the Dead in the Middle Ages* de Patrick Geary¹³, les revenants ont seulement été abordés à travers quelques articles¹⁴.

anthropologues. Voir Robert Darnton, *Le grand massacre des chats : attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, R. Laffont, coll. « Les hommes et l'histoire », 1985, p. 93.

⁸ Roger Chartier, *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1998, 292 p.

⁹ Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-1610)*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Époques », 1990, 2 vol.

¹⁰ Alain Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident, fin XVI^e – milieu XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, 307 p.

¹¹ Antoine de Baecque, *Les éclats du rire : la culture des rieurs au XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, 338 p.

¹² Jean-Claude Schmitt, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1994, 306 p.

¹³ Patrick Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, New York, Cornell University Press, coll. « Cornell paperbacks », 1994, 273 p.

¹⁴ Jo Bath et John Newton, « Sensible Proof of Spirits : Ghost Belief during the Later Seventeenth Century », *Folklore*, vol. 117, no 1, avril 2006, p. 1-14 ; A. Fix, « Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought : Balthasar Bekker and the Collegiants », *Journal of the History of Ideas*, no 50, 1989, p. 527-547 ; Bruce Gordon, « Malevolent Ghosts and Ministering Angels : Apparitions and Pastoral Care in the Swiss Reformation », *The Place of Death : Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2000, p. 87-109 ; P. Marshall, « Deceptive Appearances : Ghosts and Reformers in Elizabethan and Jacobean

Puisque la mort est un sujet qui a été abondamment traité en histoire culturelle, le sort réservé aux revenants ne cesse de nous étonner.

Il faut plutôt se tourner vers le folklore, la parapsychologie ou les études littéraires pour trouver des ouvrages sur les revenants. Cependant, pour un historien, ces études se révèlent rapidement insatisfaisantes. Concernant les ouvrages qui relèvent du folklore, ils présentent le désavantage de ne pas inscrire d'une façon précise la démonstration dans la trame temporelle¹⁵. Seul l'ouvrage de Kathryn Edwards, *Werewolves, Witches and Wandering Spirits – Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*¹⁶ offre des études qui circonscrivent d'une façon rigoureuse leur objet d'étude. Dans le domaine de la parapsychologie, plusieurs ouvrages abordent notre objet d'étude¹⁷, mais l'ardeur mise à vouloir prouver l'existence des revenants peut créer un malaise chez les historiens. Quant aux études littéraires, l'analyse introspective sur le texte peut seulement fournir un point de départ aux historiens¹⁸. Un ouvrage tel que *Histoire des revenants* de Xavier Yvanoff propose tout de même des transformations historiques importantes¹⁹, mais l'absence de problématique nous invite à reprendre le dossier et à réfléchir, à une autre échelle, sur l'histoire de cette croyance bien particulière.

England », *Religion and Superstition in Reformation Europe*, Manchester University Press, 2002, p. 188-208 ; M. Closson, « Morts ou démons, les revenants au XVI^e siècle », *Mythes, croyances, religions*, no 16, 1998.

¹⁵ Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Imago, Paris, 1986, coll. « L'arbre à mémoire », 253p. ; Albert Poulain, *Sorcellerie, revenants et croyances en Haute-Bretagne*, Ouest-France, Rennes, 1997, 332 p.

¹⁶ Kathryn Edwards, dir., *Werewolves, Witches and Wandering Spirits – Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, coll. « Sixteenth Century Essays and Studies », vol. 62, 2002, 226 p.

¹⁷ Danielle Hemmert et Alex Roudene, *Apparitions, fantômes et dédoublements*, Genève, Famot, 1980, 251 p. ; Raymond Reant, *La parapsychologie et l'invisible*, Monaco, Le Rocher, 1986, coll. « Aux confins de l'étrange », 236 p.

¹⁸ Jean Goens, *Loups-garous, vampires et autres monstres, enquêtes médicales et littéraires*, Paris, CNRS Éditions, 1993 ; M.-A. Polo de Beaulieu, « De la rumeur aux textes : échos de l'apparition du revenant d'Alès (après 1323) », *La circulation des nouvelles au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 129-155.

¹⁹ Xavier Yvanoff, *op. cit.*, 2 vol.

Notre mémoire se propose donc de poser les balises permettant d'analyser cet objet singulier d'histoire culturelle. Cependant, plus que l'objet d'étude, l'originalité de notre démarche se mesure à trois autres niveaux. Sachant que la production historique concerne principalement le Moyen Âge et le début de l'époque moderne, le fait d'aborder les revenants au 18^e siècle se distingue particulièrement au niveau temporel. Bien entendu, notre procès empreint de superstitions présente la particularité de prendre place à l'époque des Lumières, mais, surtout, il permet de poursuivre, pour l'époque moderne, le travail entamé par les études déjà évoquées. Précisons d'emblée que le Moyen Âge affiche deux attitudes bien distinctes selon l'époque considérée. En effet, dominé par les réticences exprimées par saint Augustin au sujet des apparitions, le haut Moyen Âge tente de réprimer la croyance dans les revenants. Cependant, la survivance des croyances païennes en lien avec les revenants contraint l'Église à faire preuve de flexibilité. Afin de consolider sa position dans la société médiévale, l'Église en vient à christianiser les revenants au nom de la charité chrétienne. Cette christianisation des revenants implique que l'Église en vient à autoriser le dialogue entre les vivants et les morts au point qu'une véritable solidarité s'établit entre les deux groupes. Ainsi, au lieu d'être une entité qui est crainte, le revenant devient un personnage familier. Avec la naissance du purgatoire au 12^e siècle, cette solidarité est d'autant plus accentuée, car le salut est en partie tributaire des suffrages accordés par les vivants²⁰. À partir du 15^e siècle, soit l'époque où Schmitt termine son étude, l'image du revenant subit cependant une transformation. Les revenants deviennent en fait des intrus dans le monde des vivants. Avec les procès de sorcellerie, les revenants ne sont pas simplement des invités indésirables ; ils sont de plus en plus suspectés par l'Église d'être des créatures diaboliques²¹. Puisque l'affaire étudiée dans le cadre de notre mémoire implique un prêtre qui a convaincu ses paroissiens de prêter foi aux revenants, notre procès semble présenter une logique atypique par rapport aux propos tenus précédemment. En effet, outre le fait que Robert Pons, prêtre du diocèse de Saint-Flour, présente les revenants non pas comme des êtres diaboliques, mais comme un instrument permettant aux paroissiens d'obtenir de l'argent, ces derniers ne semblent pas manifester un sentiment de peur puisqu'ils sont prêts à faire appel aux

²⁰ Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*

²¹ Voir les articles déjà mentionnés au point 14.

revenants. Cette singularité quant à l'attitude généralement observée au sujet des revenants à l'époque moderne ne signifie pas pour autant que les paroissiens qui ont été bernés par Pons admettent l'existence de liens de solidarité avec les revenants. D'ailleurs, en faisant un « moribond », la démarche de la Dumont révèle que le dialogue avec les revenants est rompu : si le lien était toujours effectif, il n'aurait pas été nécessaire de négocier un contrat avec un malade.

Pour étudier la sorcellerie²², les injures²³ ou l'« indicible »²⁴, les historiens ont abondamment fait appel aux archives criminelles. Toutefois, lorsque vient le moment de se pencher sur un objet d'étude en lien avec la mort, ce type de sources est rarement interpellé. Afin d'appuyer cette affirmation, il suffit de mentionner les études réalisées par Pierre Chaunu²⁵, Philippe Ariès²⁶ et Jean-Claude Schmitt²⁷. En effet, alors que Chaunu opte pour l'étude des testaments, Ariès et Schmitt préfèrent recourir aux sources littéraires, iconographiques, testamentaires et liturgiques. Le fait d'étudier la croyance dans les revenants à l'intérieur de la sphère judiciaire est d'autant plus pertinent quand nous savons que les archives judiciaires sont habituellement traitées sur une base sérielle. L'approche quantitative présente l'avantage certain de repérer les récurrences dans un vaste corpus de

²² Alfred Soman, « Les procès de sorcellerie au parlement de Paris (1565-1640) », *Annales ESC*, 32, 1977, p. 790-814 ; R. Muchembled, *Le roi et la sorcière : l'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Desclée, 1993, 264 p.

²³ Benoît Garnot, « Deux approches des procès pour injures en Bourgogne au XVIII^e siècle », *La petite délinquance du Moyen Age à l'époque contemporaine: Actes du colloque* (Dijon, 9 & 10 octobre 1997), sous la dir. de Benoît Garnot avec la collaboration de Rosine Fry, Dijon, EUD, 1998, p. 431-439.

²⁴ Jacques Chiffolleau, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *Nefandum* du XII^e au XV^e siècle », *Annales ESC*, 45, 1990, p. 289-324.

²⁵ Pierre Chaunu, *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, A. Fayard, 1978, 543 p.

²⁶ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, éditions du Seuil, coll. « Univers historique », 1977, 641 p.

²⁷ Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*

manière à dégager une thèse qui s'applique pour un vaste ensemble, sur une longue durée²⁸. Toutefois, lorsqu'il s'agit de saisir les subtilités au niveau des façons de penser des hommes d'une époque donnée, il est préférable de se tourner vers l'approche qualitative. Ainsi, en focalisant notre attention sur un cas unique²⁹, cette décision vise à mieux saisir les mécanismes qui rendent possible la croyance dans les revenants au 18^e siècle.

Sachant que la croyance est une dimension extrêmement difficile à appréhender à un point tel que les historiens se questionnent toujours sur la meilleure stratégie à employer pour la circonscrire et l'analyser³⁰, il peut sembler périlleux d'articuler notre mémoire autour des mécanismes de la croyance et ce, tout particulièrement quand nous savons la complexité de l'époque dans laquelle s'insère notre procès. Cependant, étant donné que notre procès concerne un prêtre qui a profité de la « crédulité des gens du peuple » au point de les convaincre que des richesses extraordinaires étaient à leur portée et que les magistrats qui traitent l'affaire sont confrontés à une forme pour le moins inhabituelle de délit, notre angle d'analyse revêt toute son importance. Ce mémoire se propose de pénétrer dans l'univers mental³¹ des hommes du 18^e siècle de manière à comprendre comment une telle affaire a été

²⁸ Par exemple, en s'appuyant sur les archives judiciaires de la province d'Artois, Robert Muchembled s'est questionné tant sur le chemin emprunté par le pouvoir royal pour réaliser le « processus de domestication » de la population que sur les raisons qui expliquent pourquoi certaines régions se sont rangées du côté de l'absolutisme alors qu'il existait une deuxième voie, soit la voie représentée par la culture politique empreinte de tolérance. À ce titre, la chasse aux sorcières constitue un moment clé permettant de bâtir sa thèse sur l'acculturation. Voir Robert Muchembled, *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XV^e-XVIII^e siècles*, Paris, A. Colin, 1992.

²⁹ Précisons que l'idée première qui avait guidé nos pas ne prévoyait aucunement recourir à un seul dossier, mais les archives étant un univers où l'imprévisible côtoie la déception, nous avons été contraints de procéder à une réorientation méthodologique. Voir la section 1.3.1. s'intitulant 'Présentation de notre corpus' pour une explication plus élaborée.

³⁰ Michel de Certeau, « Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances », *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas, vol. II, Les domaines d'application*, sous la dir. de Herman Parret et Hans-George Ruprecht, Amsterdam, John Benjamins, 1985, p. 689-707.

³¹ L'expression « univers mental » renvoie au concept jadis défini par Lucien Febvre dans son ouvrage *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle : la religion de Rabelais*, ouvrage ayant mal vieilli à plusieurs égards. Pour Febvre, cette expression signifie que chaque groupe social a un univers mental qui lui est propre ; aucun point de jonction ne peut être établi entre les différents univers mentaux d'une même époque. Nous définissons ce concept sous un angle davantage flexible : l'univers mental

possible, mais aussi de cerner le regard porté sur cette affaire par les magistrats et parfois même certains représentants du peuple. Ultimement, il sera intéressant de lever le voile sur d'éventuels points de jonction entre les différents groupes étudiés quant à leurs croyances respectives sur la mort et l'au-delà. Bien entendu, nous n'avons pas tenté jusqu'à maintenant de fixer les balises à l'intérieur desquelles se situent le concept de « croyance » et, par extension, les concepts de « crédulité » et « superstition ». Le premier chapitre aura pour objectif, notamment, de faire le point sur ces termes.

Afin de démystifier les mécanismes qui interviennent dans la croyance aux revenants, notre démonstration s'articulera autour de quatre chapitres. Le premier chapitre visera à poser les balises pour opérationnaliser notre démarche. Après avoir présenté les études récentes en lien avec le débat sur l'acculturation, l'histoire de la mort et l'histoire de la justice, nous tenterons de formuler une problématique qui se situe à la jonction des plus récents développements dans la production historique. La définition des concepts de « croyance », « crédulité » et « superstition » ainsi que la méthodologie viendront compléter ce chapitre.

Le chapitre 2 étudiera les attitudes manifestées envers la croyance dans les revenants chez le peuple de manière à saisir leurs conceptions de la mort et de l'au-delà. Pour ce faire, nous introduirons la notion de paliers pour saisir les différentes attitudes, mais une tentative sera aussi faite pour dégager une tendance collective quant à la façon de se représenter la croyance aux revenants. Au terme de ce chapitre, nous tenterons d'avancer un modèle explicatif permettant de comprendre l'existence d'une telle croyance.

Le troisième chapitre tentera de démystifier la figure de Robert Pons dans cette affaire. En fonction des écarts de conduite qui sont reprochés à Pons par les magistrats et le peuple, les gestes posés dans le feu de l'action ainsi que les réponses données pendant le procès, nous tenterons de cerner son univers mental. Notre démarche nous amènera par la

dans notre travail est compris comme une façon de se représenter le monde qui est en constante évolution selon les points de jonction établis avec les autres « univers mentaux » ; chaque univers est particulièrement complexe du fait qu'il se compose de plusieurs « strates ». Voir Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle : la religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1988, coll. « L'évolution de l'humanité », 511 p.

suite à nous demander s'il existe des points de jonction entre les gens du peuple et Pons quant à la façon de se représenter la croyance dans les revenants et, ultimement, nous tenterons d'expliquer son attitude hautement discutable. En tant que représentant du clergé, n'était-il pas supposé éviter que les superstitions du peuple prennent une telle ampleur ?

L'univers mental des magistrats concernant la croyance dans les revenants constituera l'objet de notre dernier chapitre. Afin d'accéder à leur univers mental, lequel sera circonscrit à la lumière du rôle joué par les personnages, du degré de gravité associé à l'affaire ainsi que de leur conception de la mort et de l'au-delà, nous nous appuierons principalement sur leur attitude dans le cadre du procès. Précisons que les actes d'accusation, les questions posées et les sentences imposées nous permettront de cerner adéquatement leur attitude. Les concepts d'échange et de paliers demeureront présents dans notre esprit pour réaliser l'analyse de ce groupe. En terminant, nous tenterons d'expliquer la position des magistrats par rapport à la croyance aux revenants. En comprenant les raisons pour lesquelles ils n'accordent pas foi à ce phénomène, nous serons en mesure d'alimenter notre réflexion sur les mécanismes de la croyance.

CHAPITRE I

SURVOL HISTORIOGRAPHIQUE, PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

1.1. Introduction

Robert Pons, un prêtre accusé d'avoir abusé de « la crédulité des gens du peuple » afin d'obtenir de l'argent en échange de services rendus sous un faux prétexte, a floué deux groupes : les agonisants qui désiraient accéder au salut et les Parisiens qui cherchaient fortune. D'une part, notre prêtre convainquait des agonisants qu'ils pouvaient accéder à leur salut en lui rendant un service, soit certifier qu'ils pourraient revenir d'entre les morts devant certaines personnes. D'autre part, Pons profitait de la crédulité de certains Parisiens en leur faisant croire qu'ils récupéreraient une somme volumineuse une fois que les agonisants reviendraient d'entre les morts s'ils consentaient à lui donner une certaine somme. Afin de convaincre les Parisiens de lui donner de l'argent, Pons affirmait que les revenants étaient en mesure de révéler l'emplacement de trésors cachés à condition qu'on leur assure de prier pour eux. Portés par la certitude d'obtenir une part considérable sur le trésor, plusieurs protagonistes ont posé des gestes lourds de conséquences tels que perpétrer un vol et empoisonner un agonisant. Cette ruse prend fin au printemps 1758 lorsque certains malheureux bernés par Pons expriment ouvertement leurs doutes sur l'affaire; le prêtre est alors arrêté et traduit devant la justice. En plus d'avoir abusé de ses pouvoirs, Pons est accusé d'avoir proposé à des gens du peuple de faire un moribond, de consulter un berger sur des fondements superstitieux ainsi que d'avoir incité plusieurs personnes à commettre des actes graves. Les chefs d'accusation concernent cependant d'autres individus. Si un dénommé Pivet est accusé d'avoir volé son maître, Champouillon se fait reprocher de lui avoir conseillé d'agir en ce sens; quant à la femme de Champouillon, elle est accusée d'avoir été témoin de l'argent donné par Pivet à son mari et d'avoir reçu de l'argent de Pivet. Pour leur part, les femmes Dumont, Bouffé et Boulanger ainsi que Danguelle et Duvouldy se voient reprocher leur participation à des assemblées dites superstitieuses.

Le caractère de cette affaire détermine les composantes de notre bilan historiographique. D'une part, puisque l'affaire Pons fait intervenir les représentants de trois groupes (le peuple, les magistrats et le clergé à travers la figure de Pons), groupes qui ne se situent pas au même niveau sur l'échelle sociale, la thèse de l'acculturation s'avère un point de départ intéressant pour appréhender notre objet d'étude. Sachant que la croyance dans les revenants constitue l'épine dorsale de ce dossier, il s'avère approprié, dans un deuxième temps, d'aborder les études marquantes sur la mort dans notre bilan historiographique. La sphère judiciaire complétera notre tour d'horizon afin de pleinement saisir le contexte dans lequel s'insère cette affaire, mais, surtout, de comprendre les dimensions qui circonscrivent l'univers mental des magistrats qui sont appelés à se pencher sur l'affaire Pons. Par la suite, nous formulerons notre problématique sur les mécanismes de la croyance en mettant à contribution l'apport de ces trois champs historiographiques. Afin d'opérationnaliser notre problématique, la méthodologie employée pour y répondre sera exposée.

1.2. La toile historiographique dans laquelle l'affaire Pons prend place

1.2.1. Le processus d'acculturation

La notion d'acculturation a donné lieu à un débat animé entre les historiens au cours des décennies à un point tel qu'il est impossible de présenter tous les travaux qui ont été réalisés en lien avec ce processus. Dans le cadre de cet exercice, on se limitera donc à mentionner les figures emblématiques de ce débat.

1.2.1.1. Norbert Élias, Robert Muchembled et le processus civilisateur

Lorsque le nom de Robert Muchembled est évoqué, il est pratiquement impossible d'ignorer les travaux de Norbert Élias suite au fait que la thèse de l'acculturation du célèbre historien français découle directement de *La civilisation des mœurs*¹ et de *La dynamique de l'Occident*².

¹ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, coll. « Liberté de l'esprit », 342 p.

² Id., *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, 328 p.

Dans le premier ouvrage, le sociologue allemand théorise le processus de « civilisation des mœurs » en s'appuyant sur le traité de civilité d'Érasme. Alors qu'avant le 16^e siècle l'élite et le peuple partagent le même univers fruste, Élias est d'avis que le 16^e siècle assiste à l'émergence d'un processus qui vise à donner naissance à l'homme moderne. Précisons que ce processus est étroitement lié à la notion de contrainte sociale, laquelle mène à l'autocontrainte à partir du moment où les hommes développent le réflexe de se surveiller eux-mêmes. Les classes supérieures sont les premières concernées par ce processus, mais, progressivement, il atteint les classes inférieures. Notons ici que Élias introduit la notion de paliers, mais elle s'incarne seulement en terme de classes sociales.

Il est important de préciser que ce processus de « domestication » de l'homme est indissociable du phénomène menant à la centralisation de l'État, cette relation fait l'objet du deuxième ouvrage cité. En effet, afin de consolider sa position, l'État exige une obéissance totale de la part de ses sujets et, pour obtenir une telle obéissance, il est nécessaire de travailler à une « modification de la sensibilité et du comportement humains dans un sens bien déterminé »³. Élias insiste cependant sur l'idée que le processus de civilisation des mœurs et la centralisation de l'État ne sont pas le produit d'actes rationnels. Lorsque vient le moment de conclure, Élias est formel sur un point, à savoir que le processus de civilisation des mœurs est inachevé encore aujourd'hui.

À la lumière de la présentation des travaux de Norbert Élias sur le processus de civilisation des mœurs, on constate qu'il fait autant intervenir la dimension psychique que sociale. Or, bien que s'inspirant du sociologue allemand, Muchembled s'attarde exclusivement sur la dimension sociale dans son ouvrage emblématique *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*⁴. Transposant la lutte évoquée par Élias aux rapports existant entre la culture populaire et la culture des élites, Muchembled, qui fait appel à l'anthropologie ainsi qu'à la sociologie pour analyser ses sources à caractère judiciaire principalement, défend l'idée qu'entre le 15^e et le 18^e siècle un processus

³ *Ibid.*, p. 187.

⁴ Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1991, 398 p.

d'acculturation est en marche dans le but de « domestiquer » les masses, processus qui s'accélère à partir du milieu du 16^e siècle suite à la vague de répression qui déferle sur la société d'Ancien Régime. Derrière ce processus d'acculturation, on retrouve l'État et l'Église, mais, au même titre que Norbert Élias, Muchembled est d'avis que ces deux entités n'agissent pas selon un plan préétabli. Afin d'explicitier cette thèse, il convient d'adopter la structure privilégiée par l'historien français dans son ouvrage, soit un ouvrage qui marque d'abord les balises de la culture populaire entre 1400 et 1550 avant d'introduire la question de la répression exercée par les autorités à partir du milieu du 16^e siècle.

Pour Muchembled, la culture populaire, qui constitue une catégorie hermétique du fait qu'elle se veut essentiellement orale alors que la culture des élites mise plutôt sur l'écrit, doit son « existence » au climat d'insécurité qui prévaut avant 1550. En effet, étant donné les multiples dangers qui menacent constamment la sécurité physique et psychologique des hommes, dangers qui sont d'autant plus tangibles du fait qu'il n'y a aucune entité temporelle qui est en mesure d'intervenir pour protéger le peuple, la culture populaire, qui se tisse par le biais des liens de solidarité, apparaît comme un facteur de cohésion sociale, laquelle donne le sentiment aux hommes d'être moins vulnérables si un vent de tourmente s'abat sur eux. Cependant, selon la thèse de Muchembled, cette culture populaire ne peut être définie que si on a recours à un modèle binaire, modèle qui prend en considération les deux univers dans lesquels évolue le peuple, soit le monde rural et urbain. En quelque sorte, on peut dire que Muchembled introduit ici la notion de paliers au sein de la culture populaire. Précisons que l'historien français est formel sur un point : ce n'est pas tant l'essence de la culture populaire qui est différente que le contexte dans lequel elle prend place, contexte faisant en sorte que la vivacité de la culture populaire au sein du monde urbain tend à s'éteindre plus rapidement que dans le monde rural.

En ce qui concerne la culture populaire dans le monde rural, Muchembled est d'avis qu'un « sacré synchrétique »⁵ prévaut dans ce milieu suite au fait que le christianisme n'est pas parvenu à faire table rase des croyances ancestrales des paysans. Il faut dire que la complexité des notions proposées par l'Église est telle que les paysans sont incapables de saisir les

⁵ *Ibid.*, p. 118.

nuances (ex : « sacré » et « profane »). Afin de rendre compte du caractère de la culture populaire dans le monde rural, plusieurs variables sont abordées dans l'ouvrage cité précédemment, mais, si on garde à l'esprit la tangente qu'on désire emprunter pour problématiser l'affaire Pons, il convient de s'attarder brièvement sur la vision du monde des paysans. Cette vision du monde se caractérise, notamment, par la croyance selon laquelle les morts côtoient quotidiennement les vivants et par une omniprésence de la magie.

Il ne faut pas croire que la culture populaire dans le monde urbain ne partage pas la même vision du monde que les paysans. Toutefois, le fait que la culture populaire dans les villes subit des attaques dès le début du 16^e siècle par l'entremise de mesures législatives implique, d'une part, qu'elle est moins imposante que la culture populaire dans les campagnes et, d'autre part, qu'une autre scission se met en place ; le peuple se divise dorénavant en deux camps, les dominés et les dominants. Précisons que l'effritement de la culture populaire en milieu urbain est accéléré par le fait qu'on assiste à une campagne de dénigrement de la culture paysanne par une partie des citoyens, dénigrement qui servira de tremplin à l'acculturation des campagnes à partir des villes et par l'introduction d'une nouvelle définition du sacré qui s'inscrit dans la logique selon laquelle « toute déviance par rapport à la norme est condamnable »⁶.

Après avoir explicité le caractère de la culture populaire, Muchembled s'attarde sur les mesures répressives qui sont mises en place par les autorités à partir du milieu du 16^e siècle, renforcement qui coïncide avec l'accentuation du processus de centralisation étatique. Comme on l'a dit précédemment, le processus d'acculturation, au même titre que l'avènement de la civilisation des mœurs de Éliez, n'est pas une œuvre rationnelle, mais plutôt la suite logique des événements dans la société d'Ancien Régime. Étant donné que la centralisation de l'État exige un conformisme social pour maximiser son efficacité, les résistances émanant du peuple se soldent inévitablement par un effort de répression visant à obtenir l'obéissance la plus complète. Précisons que les instigateurs du mouvement de la répression n'ont pas le sentiment de s'attaquer à une culture, mais plutôt à des croyances et

⁶ *Ibid.*, p. 209.

des agissements empreints de superstitions qui constituent un affront envers la norme promulguée, norme qui est en fait l'incarnation même de l'unité sociale.

Afin d'obtenir cette unité, la répression veille autant à assujettir les corps que les âmes. En ce qui concerne les mesures coercitives sur les corps, les sanctions judiciaires constituent évidemment le meilleur exemple. Ces sanctions doivent d'abord être perçues comme un moyen qui permet de confirmer que « le corps de chacun appartient à la collectivité qui le juge »⁷. Pour ce qui est du deuxième volet du « programme » répressif, soit l'assujettissement des âmes, il relève en fait de la sphère d'activité de l'Église. Toutefois, puisqu'à cette époque l'Église travaille main dans la main avec le pouvoir temporel, son travail sert directement les prétentions absolutistes de l'État. Selon Muchembled, le travail de l'Église s'exerce à deux niveaux, soit éradiquer les superstitions et inculquer un principe vertical d'obéissance où Dieu occupe le haut de la pyramide. Afin d'accentuer l'efficacité du mécanisme de répression, la carte de la culpabilité est utilisée sans gêne ; l'idée maîtresse qui est inculquée réside dans le fait qu'il ne faut pas déplaire à Dieu et au roi. Les balises mises en place pour obtenir l'assujettissement des masses ne constituent-elles pas l'aboutissement ultime de la « civilisation des mœurs » de Norbert Élias ? Comme les propos tenus sur la culture populaire dans le monde urbain le laissent présager, les villes sont les premières victimes de ce programme répressif bipartite, mais, une fois que le modèle répressif est bien implanté dans les villes, les campagnes deviennent rapidement la nouvelle cible. La chasse aux sorcières, qui s'abat sur le monde rural dès la fin du 16^e siècle, constitue d'ailleurs un exemple très éloquent.

Suite à cette vague répressive qui s'abat sur la société d'Ancien Régime à partir de 1550, il est légitime de se questionner sur le destin de la culture populaire. Muchembled révèle que la culture populaire perd de son intensité et de sa cohérence suite aux assauts perpétrés par les élites. Toutefois, afin de faire oublier l'agonie de la culture populaire, une culture de masse est diffusée à partir des années 1650. Cette culture, qui est en fait un amalgame entre certains attributs de la culture populaire et de la culture des élites, permet de

⁷ *Ibid.*, p. 250.

faire le pont entre les deux camps et aménage, par le fait même, un troisième niveau de culture entre la civilisation des élites et la « barbarie »⁸, troisième niveau qui permet de comprendre que Muchembled rejoint Élias au sujet du caractère inachevé du processus de civilisation.

1.2.1.2. Le pendant religieux de la thèse de l'acculturation

Si Muchembled n'a pas accordé une importance particulière au rôle de l'Église dans le processus d'acculturation, Jean Delumeau place cette institution sous les projecteurs dans *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*⁹ et *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*¹⁰. Ces deux ouvrages, qui présentent l'intérêt d'exploiter autant des sources littéraires, iconographiques qu'ecclesiastiques selon une approche qualitative, reposent sur la thèse selon laquelle l'Église veille à éviter que les hommes aillent en enfer en cultivant la peur sous différentes formes. Dans ces deux ouvrages, Delumeau distingue deux types de peurs, soit les peurs collectives et la peur de soi.

En ce qui concerne les peurs collectives, elles revêtent différentes figures telles que la nuit, les maléfices, l'inconnu, les forces de la nature et les revenants. Les aspects évoqués révèlent que la peur est omniprésente et ce, peu importe le milieu considéré. D'ailleurs, il ne faut pas croire que l'élite est épargnée par ce tourbillon angoissant ; en fait, avec l'accumulation de malheurs entre 1348 et 1660, la culture dirigeante tente de trouver des explications à l'enchaînement d'événements funestes, tentative qui se solde par l'émergence de nouvelles peurs telles que l'approche de la fin des temps. Afin d'inciter le peuple à ne pas s'écarter du chemin de la vertu, l'Église privilégie la version du jugement dernier, version qui insiste sur la « comptabilité de l'au-delà »¹¹. L'ardeur mise par l'Église pour diffuser cette

⁸ *Ibid.*, p. 359-360.

⁹ Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, A. Fayard, 1978, 485 p.

¹⁰ *Id.*, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, A. Fayard, 1983, 741 p.

¹¹ Expression qui découle d'un ouvrage célèbre de Jacques Chiffolleau. Voir Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du*

peur mène inexorablement à une obsession envers Satan. Notons que la représentation de Satan diffère selon le « camp » auquel on se réfère¹², mais les élites tentent de faire prédominer leur représentation dans les esprits populaires. La dynamique observée avec Satan s'inscrit dans la même logique que celle qui est observée dans le dossier de la sorcellerie : la version des « faits » des élites tend à s'imposer. S'il est vrai que Delumeau insiste sur le rôle de l'Église dans le processus d'acculturation, il ne manque pas de souligner la collaboration qui existe entre cette institution et l'État dans la chasse aux sorcières, collaboration visant à réduire au silence les agents perturbateurs de manière à « normaliser » la société d'Ancien Régime selon leur volonté.

Si *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles* insistait sur les peurs collectives, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)* se tourne plutôt vers la dimension psychique du phénomène de la peur, à savoir la peur de soi. Ce type de peur n'est pas sans rappeler la thèse de Norbert Élias : dans cet ouvrage, Delumeau insiste sur l'idée que la peur est étroitement liée à une culpabilisation massive et, par ricochet, à une « maladie du scrupule »¹³ qui fait en sorte que les hommes en viennent à se percevoir comme des ennemis pour eux-mêmes. Afin de consolider sa position, l'Église n'hésite pas à alimenter ce sentiment de culpabilité par des instruments de propagande tels que les missions, les danses macabres et les sermons. Précisons que cette diffusion de la culpabilisation est indissociable du vent pessimiste qui déferle sur la Renaissance du second 16^e siècle, pessimisme qui accorde une place de choix à la mort, mais plus particulièrement à une dramatisation de la mort (par exemple, l'enfer et le purgatoire deviennent des thèmes récurrents), et à l'idée que le monde est essentiellement composé de pécheurs. Cette dynamique engendre un cercle vicieux puisque « l'acculturation culpabilisatrice a [...] été rendue crédible par une situation

Moyen-Âge, Rome, École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome », 1980, 494 p.

¹² Précisons que Muchembled a étudié en détail la figure de Satan dans *Une histoire du diable : 12^e-20^e siècle*. Au même titre que la sorcellerie, Satan peut être intégré au discours sur le processus d'acculturation. Voir Robert Muchembled, *Une histoire du diable : 12^e-20^e siècle*, Paris, éditions du Seuil, 2000, 403 p.

¹³ Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, p. 7.

angoissante. Elles se sont renforcées l'une l'autre, imbriquées l'une dans l'autre »¹⁴. Devant ce tableau, il reste un pas à franchir pour arriver à l'idée que l'homme est susceptible de sombrer à tout moment dans la mélancolie, voire la folie.

Si l'homme abandonne la partie en préférant se réfugier dans un univers connu de lui seul, la question posée par Delumeau - peut-on parler d'une « faillite de la rédemption ? »¹⁵ - est d'autant plus percutante. Avant d'aborder la réponse donnée par Delumeau à cette question, la part de responsabilité qui est attribuée à l'Église dans cette « faillite » doit être abordée. En effet, s'il est vrai que l'Église fait reposer sa théologie sur le péché au point que la confession et la pénitence deviennent deux variables fondamentales, il faut aussi insister sur l'idée que cette institution devient la seule qui a le pouvoir d'accorder l'absolution. Ainsi, une pression est exercée sur les membres du clergé du fait qu'ils ont le sentiment de ne pas être à la hauteur de la tâche qui leur est dévolue, mais aussi sur les hommes. En plus de voir l'Église ratisser toujours plus large concernant les fautes punies, l'idée selon laquelle il y a peu d'élus et que Dieu est un juge impitoyable se diffuse abondamment. Par ricochet, il en résulte que les hommes en viennent à croire qu'ils sont incapables d'avoir une conduite digne, et ce peu importe les gestes posés. Lorsque vient le moment de juger de l'efficacité de cette pastorale de la peur, jugement qui permettrait de répondre à la question posée précédemment, Delumeau révèle que la tâche n'est pas aisée. Cependant, l'attitude du peuple vis-à-vis de la confession propose des éléments de réponse. L'Église stipule qu'une confession faite selon les règles de l'art rend le salut accessible à tous les pécheurs ; les avertissements et les menaces sont même abondamment mis à contribution afin de diffuser cette idée. Or, malgré tout, beaucoup d'individus sont réticents à l'idée de faire une confession complète, d'où un constat mitigé quant à l'efficacité de cette pastorale de l'effroi. Ce constat mitigé s'inscrit évidemment dans la logique selon laquelle le processus d'acculturation ne peut être considéré comme achevé à l'époque moderne¹⁶. Toutefois, nous

¹⁴ *Ibid.*, p. 129.

¹⁵ *Ibid.*, p. 210.

¹⁶ Précisons que, dans le cadre de son ouvrage *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Lebrun donne une réponse plus éloquent que Delumeau concernant l'efficacité de la pastorale de la peur. Étant donné que le peuple a développé la capacité d'aménager des

pouvons regretter que Delumeau se fasse moins explicite que Muchembled lorsque vient le moment de préciser les balises de la notion de culture populaire.

1.2.1.3. Le pendant « psychologique » de la thèse de l'acculturation

Avec son ouvrage *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique*¹⁷, Robert Mandrou complète les propos de Muchembled et de Delumeau concernant la thèse de l'acculturation en abordant le sujet sous un angle inusité. En effet, en tentant de comprendre les changements qui surviennent au niveau de la structure mentale des magistrats quant à la façon de percevoir la sorcellerie au 17^e siècle, Mandrou introduit une dimension psychologique dans le débat. En focalisant son attention sur l'univers mental des magistrats, nous comprenons ainsi implicitement que Mandrou s'inscrit dans la même logique que Muchembled concernant la culture populaire et la culture des élites, à savoir que ces deux entités forment deux camps bien distincts.

Précisons d'emblée qu'avant le 17^e siècle les poursuites pour crimes de sorcellerie s'inscrivent en conformité avec une vision du monde particulière. Pour les hommes de l'époque, l'existence des sorcières est plausible, car, dans la logique du manichéisme¹⁸, on admet que le diable intervient sur terre pour contrecarrer la volonté de Dieu. En ce sens, les magistrats, qui agissent en concertation avec l'Église, participent au processus d'acculturation visant à « domestiquer » les masses en jugeant pour crimes de sorcellerie des individus qui dérogent des balises fixées par les autorités.

« accommodements » pour préserver son univers mental empreint de superstitions et qu'il éprouve de la difficulté à comprendre les distinctions aménagées par l'Église, Lebrun est d'avis que la pastorale de la peur n'a pas provoqué l'effet escompté. Il faut dire que l'attitude de l'Église ne constitue pas un exemple probant pour le peuple : l'Église autorise des pratiques qui, à plusieurs égards, ne se distinguent pas clairement des interdits (ex : les cultes des saints), mais, puisque cette institution est maître des classifications, elle s'arroge le droit de manifester certaines incohérences. Voir François Lebrun, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, 304 p.

¹⁷ Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, coll. « Univers historique », 576 p.

¹⁸ En vertu du dogme manichéen, le monde est en proie à un combat entre les forces du bien et du mal.

Suite à certaines grandes affaires de sorcellerie (1609 à Aix-en-Provence, 1632 à Loudun et 1633 à Louviers), les magistrats, en contact régulier avec les plus grands esprits (théologiens, médecins, érudits libertins) de l'époque au sein des sociétés savantes, entament une réflexion sur la crédibilité des affaires de sorcellerie et en viennent à poser un regard critique sur leur façon de faire jusqu'à maintenant. Au lieu d'accorder foi au surnaturel et à la présence de Satan sur terre, les magistrats introduisent progressivement le règne de la preuve. Par ricochet, il en résulte que le système mental des magistrats entreprend un changement de cap qui s'incarne, concrètement, par une nouvelle législation. Dans un premier temps, en 1624, les crimes sanctionnés par une peine de mort se voient imposer un appel automatique par le Parlement de Paris. Dans un deuxième temps, à partir de 1682, deux catégories de criminels s'imposent, soit les empoisonneurs et les séducteurs ; la sorcellerie est complètement discréditée puisqu'en l'abordant sous les termes de « prétendue magie »¹⁹ l'édit véhicule l'idée que ce chef d'accusation n'est plus valable. Les « devins, magiciens et enchanteurs »²⁰ qui sévissent encore sont perçus à partir de ce moment comme des êtres qui « pervertissent les crédules »²¹. Ce changement dans l'univers mental des magistrats doit en fait être compris comme une réorientation du processus d'acculturation qui se fait dorénavant selon des modalités nouvelles.

1.2.1.4. Vers une complexification du débat

Pour sa part, Roger Chartier, qui aborde le processus d'acculturation à travers les lecteurs et les habitudes de lectures dans les ouvrages tels que *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*²² et *Culture écrite et société : l'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e)*

¹⁹ *Ibid.*, p. 482.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien régime*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Univers historique », 1987, 369 p.

siècle)²³, fait une lecture critique de la thèse de l'acculturation en portant son attention sur deux aspects clé du débat²⁴.

D'une part, si Muchembled emploie le terme « rupture »²⁵ pour parler de la période qui se situe entre le milieu du 16^e et le début du 17^e siècle, Chartier introduit des nuances concernant la façon d'appréhender ce processus. Cet historien débute sa critique en précisant qu'une telle rupture est présente à toutes les époques et donc, il n'est pas significatif de parler de « rupture ». Il poursuit en évoquant le fait que le terme « rupture » sous-entend une adhésion absolue des masses à la vision imposée par les autorités ; or, Chartier rappelle que la norme présente toujours un écart par rapport au vécu. Ici, on entrevoit la référence faite par Lebrun aux « accommodements ». Au lieu de parler de « rupture », Chartier préfère s'intéresser aux différences et aux continuités qui marquent la trame temporelle ainsi qu'à la sphère dite intermédiaire qui s'incarne dans les inventions. À ce titre, la fête se révèle le lieu par excellence où les résistances populaires se perdent dans les remodelages.

D'autre part, si pour Muchembled, Delumeau et Mandrou²⁶ la thèse de l'acculturation sous-tend l'idée que la culture populaire et la culture des élites forment deux camps bien

²³ Id., *Culture écrite et société : l'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1996, 240 p.

²⁴ Chartier n'est pas le seul historien à critiquer certains aspects de la thèse de l'acculturation. À ce titre, le lecteur peut se référer à l'ouvrage de Benoît Garnot, *Le peuple au siècle des Lumières. Échec d'un dressage culturel*. Dans cet ouvrage, l'auteur se propose de défendre la thèse selon laquelle l'acculturation est un échec, mais ses arguments ne sont pas convaincants pour renverser la prédominance de la thèse selon laquelle le processus est inachevé. Garnot n'apporte aucun élément nouveau par rapport à des historiens tels que Muchembled ou Delumeau : il ne fait qu'interpréter différemment les variables qui sont en jeu. Dans le cadre de ce mémoire, Chartier est l'historien choisi pour introduire une nouvelle dimension dans le débat sur l'acculturation suite à l'importance de ses propos. Voir Benoît Garnot, *Le peuple au siècle des Lumières. Échec d'un dressage culturel*, Paris, Imago, 1990, 244 p.

²⁵ Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, p. 7-13.

²⁶ Bien que nous ayons évoqué précédemment *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique* de Robert Mandrou, il faut savoir que c'est surtout son ouvrage s'intitulant *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles : la bibliothèque bleue de Troyes* qui

distincts, Roger Chartier est en désaccord complet avec l'utilisation de la notion de culture populaire²⁷. Chartier insiste, tout d'abord, sur l'idée qu'il est impératif de miser sur les échanges entre les deux « camps » au lieu de les penser en terme de catégories hermétiques. Ainsi, la « religion populaire est donc tout à la fois acculturée et acculturante »²⁸. Les propos de Chartier ne sont pas sans rappeler ceux de F. Lebrun²⁹ : en admettant qu'à l'époque moderne l'écart de la culture populaire par rapport à la culture des élites ne soit jamais suffisamment imposant pour créer une entité autonome, cet historien met en fait de l'avant la nécessité de miser sur les échanges entre les deux camps. Précisons toutefois que Lebrun ne va pas jusqu'à rejeter l'utilisation de ces deux catégories ; pour lui, elles sont commodées pour appréhender plus facilement son objet d'étude même si la ligne de démarcation entre les deux catégories diffère selon l'approche considérée. Lorsque Chartier transpose sa logique des échanges à la culture du livre, cet historien lève le voile sur le fait qu'aucune caractéristique n'est réservée à un groupe en particulier : la lecture collective est aussi présente chez les élites, les masses peuvent aussi entretenir des relations avec l'écrit par l'entremise de la lecture à voix haute ou l'emprunt de livres et certaines catégories de livres sont lues par tous. La littérature de la Bibliothèque bleue fournit d'ailleurs un exemple très éloquent. En ce sens, Chartier est d'avis que la structure binaire de l'univers culturel doit céder la place à une logique qui aménage différents paliers, lesquels prennent en considération plusieurs variables. Il fait remarquer que les catégories sociales sont en général trop réductrices et donc, il est préférable de faire preuve d'ingéniosité pour appréhender l'univers culturel.

se positionne clairement sur l'idée que la culture populaire et la culture des élites constituent deux catégories mutuellement exclusives. Dans cet ouvrage, Mandrou affirme que les ouvrages de la Bibliothèque bleue ont fondamentalement un caractère populaire. Or, Lebrun est plutôt d'avis que les lecteurs, les lectures et les écrivains de la Bibliothèque bleue ne peuvent pas être associés à un groupe en particulier. Voir Robert Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles : la bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Imago, 1985, 264p.

²⁷ À prime abord, la position de Chartier peut sembler très catégorique, mais on parvient à comprendre son attitude quand on se réfère aux propos tenus par Daniel Roche dans son ouvrage *Le peuple de Paris : essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*. Dans cet ouvrage, Roche manifeste son inaptitude à définir le « populaire » puisqu'il lui est difficile de circonscrire les balises du terme « peuple ». Voir Daniel Roche, *Le peuple de Paris : essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Historique », 1981, 286p.

²⁸ Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien régime*, p. 9.

²⁹ François Lebrun, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*.

D'ailleurs, ses deux ouvrages démontrent que les critères traditionnels pour saisir la culture de l'écrit ne sont pas adéquats (ex : le taux d'alphabétisation et la circulation de l'écrit).

1.2.1.5. Peter Burke ou la validation de la position de Chartier ?

Avec Lebrun et Chartier, nous avons vu que le concept de « culture populaire », soit une composante clé de la thèse sur l'acculturation, fait l'objet de certaines critiques. Si pour Lebrun la culture populaire ne peut être envisagée comme une entité autonome, Chartier est davantage catégorique puisqu'il critique ouvertement l'utilisation de ce concept. Pour ces deux historiens, il s'avère davantage approprié de miser sur la notion d'échanges, notion qui est complétée par Chartier avec l'idée de paliers. Cette importance accordée aux échanges est aussi prônée par Peter Burke. Précisons que Burke a publié un ouvrage marquant en 1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*³⁰. Cependant, l'avancée des travaux sur cette question dans les années 1980 l'amène à faire le point en 1990 dans un article s'intitulant « Popular Culture Reconsidered »³¹.

Dans cet article, l'auteur précise, dans un premier temps, que plusieurs objections peuvent être soulevées en lien avec la notion de « culture populaire ». Outre le fait que cette notion véhicule faussement l'idée que l'homogénéité est de mise au sein de cette catégorie, elle accorde trop d'importance à la division qui existe avec la culture des élites et ce, alors que les frontières sont pourtant mouvantes. En fonction de ces objections, certains historiens ont tenté de trouver des alternatives. Une des alternatives consiste à parler d'histoire « *from below* »³², mais, quand on s'attarde plus attentivement sur la question, cette option est loin de s'avérer exempte de toute critique. William Christian³³ a proposé, quant à lui, de remplacer l'antagonisme de la culture populaire par rapport à la culture des élites en privilégiant le

³⁰ Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978, 365p.

³¹ *Id.*, « Popular Culture Reconsidered », *Storia della storiografia*, 1990, vol. 17, p. 40-49.

³² *Ibid.*, p. 42.

³³ William Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, 1981, p. 8-177, cité par Peter Burke dans « Popular Culture Reconsidered », *Storia della storiografia*, 1990, vol. 17, p. 44-5.

centre par rapport à la périphérie. Or, les frontières se révèlent aussi mouvantes que pour notre proposition initiale.

Pour Burke, seul Chartier a fait une proposition vraiment intéressante pour faire avancer le débat. Le fait que Chartier ait insisté sur l'importance de garder à l'esprit que la culture est un système avec des frontières mouvantes suite au fait que les objets peuvent être appropriés par différents groupes sociaux a particulièrement plu à Burke. Il note cependant que pour étudier les mentalités il est nécessaire de faire appel à des concepts complémentaires si nous désirons utiliser la logique proposée par Chartier. Pour les besoins de notre démonstration, retenons ici l'idée des échanges.

1.2.1.6. Stuart Clark : pour une nouvelle façon d'interpréter la culture populaire

Bien que rejoignant Burke sur l'idée que les autres polarités proposées pour appréhender la culture pendant l'Ancien Régime ne sont pas plus appropriées que l'antagonisme représenté par la culture populaire et la culture des élites, le but premier de Stuart Clark³⁴, qui s'intéresse aux problèmes conceptuels qui se posent en lien avec l'étude des rituels, n'est pas de questionner l'utilisation de la notion de culture populaire ; il désire plutôt remettre en question la façon d'interpréter cet objet d'étude. La dimension autour de laquelle s'articule son propos est l'importance qu'il faut accorder à la rationalité. En d'autres termes, au lieu de voir les pratiques ou les croyances populaires comme irrationnelles, il est préférable de penser que ces aspects ont du sens pour les hommes de l'Ancien Régime. Cette prise de position de Clark n'est pas sans rappeler les propos de l'anthropologue Clifford Geertz, lequel considérait que le sens commun doit être pensé comme un « système culturel » puisqu'il fluctue selon la culture dont il est question³⁵.

³⁴ Stuart Clark, « French Historians and Early Modern Popular Culture », *Past and Present*, no. 100, 1983, p. 62-99.

³⁵ Clifford Geertz, « Chapitre IV : Le sens commun en tant que système culturel », *Savoir local, savoir global : Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 93-118.

Afin de proposer une nouvelle façon d'appréhender l'étude des rituels, il s'attaque, en premier lieu, à l'école des Annales représentée par Braudel³⁶ et Febvre³⁷, puis, aux historiens qui s'inscrivent dans le sillage de Febvre (Muchembled, Delumeau, Mandrou). Ces historiens ont comme point en commun de croire que les structures qui prévalent dans la société d'Ancien Régime déterminent les mentalités. Ainsi, selon Lucien Febvre, puisque les hommes du 16^e siècle ne peuvent pas concevoir l'athéisme en tant que concept, il en résulte que l'incroyance n'est pas possible à cette époque. Suivant cette logique, les Muchembled, Mandrou et Delumeau considèrent que les hommes de l'Ancien Régime ne peuvent pas comprendre le monde dans lequel ils vivent suite au fait que leur environnement est un mystère pour eux. Pour Clark, cette façon de penser pose le problème de réfléchir en terme de normes et, par ricochet, il affirme que l'étude de la culture populaire à l'époque moderne repose sur une erreur d'interprétation.

À partir du moment où on prend conscience que tous les hommes du peuple ne sont pas conscients de leur « erreur », il est inapproprié d'affirmer que leur façon de penser est « *the product of any general material or mental failings* »³⁸. Cette prise de conscience permet de contrebalancer le sens de l'interprétation habituellement proposée par les historiens français. En d'autres termes, au lieu de croire que la nature est mystérieuse pour les paysans suite au fait qu'elle leur est incompréhensible, la nature est plutôt mystérieuse suite au fait qu'elle s'explique par l'entremise du langage religieux. En d'autres termes, le mystère peut, en soi, appartenir à un système rationnel d'explication du monde.

1.2.1.7. Point de rupture avec Jean Wirth

Si jusqu'à maintenant la thèse de l'acculturation a surtout fait l'objet de critiques au niveau de l'utilisation du concept de « culture populaire » (Chartier et Lebrun) ou de la façon

³⁶ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, 1966, 2 vol., cité par Stuart Clark dans « French Historians and Early Modern Popular Culture », *Past and Present*, no. 100, 1983, p. 66-7.

³⁷ Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 68.

³⁸ Stuart Clark, *loc. cit.*, p. 88.

d'interpréter cette culture (Clark), Jean Wirth³⁹, un historien de l'art, marque une rupture avec nos propos précédents puisqu'il remet en question la pertinence même de la thèse de l'acculturation. Pour cet auteur, en plus de reprocher à Muchembled, Delumeau et Mandrou de voir la culture comme le produit d'un groupe d'individus et non comme la manifestation d'une société, il précise qu'il est difficile de déterminer qui est responsable du changement évoqué par la thèse de l'acculturation.

Afin de démontrer que la thèse de l'acculturation ne tient pas, Wirth fait notamment référence aux propos de Chaunu. Pour plusieurs historiens, dont Chaunu, la crise de l'iconoclasme qui survient au 16^e siècle illustre parfaitement la thèse de l'acculturation. Or, pour Wirth, l'iconoclasme résulte plutôt de l'enchaînement des circonstances. En plus de soulever le fait que l'iconoclasme ne peut pas être préparé par les réformateurs puisqu'ils ne prennent pas position sur la question avant 1525, l'absence de résistances populaires au moment de cette crise, aspect indissociable du processus d'acculturation, prouve que la thèse de l'acculturation est inappropriée.

En regard des interprétations exposées précédemment, la position de Wirth peut surprendre car, même si certains aspects avaient été critiqués avec Chartier, Lebrun, Burke et Clark, la thèse de l'acculturation n'était pas remise en question de façon intégrale. Wirth explique que les historiens ont été floués par cette thèse du fait de l'attrait qu'elle représentait. Pourtant, du simple fait que cette thèse perçoit les masses comme un groupe qui vit dans les ténèbres jusqu'au moment où les élites les invitent à emprunter la voie de la rationalité et qu'elle néglige les interactions entre les groupes, cet historien de l'art considère qu'il est inadmissible de la soutenir. Il est intéressant de préciser que ces aspects ont précédemment été évoqués : si Clark dénonce les réticences des historiens à recourir à la rationalité pour expliquer la culture populaire, l'importance qu'il faut accorder aux échanges a été mentionnée par Chartier, Lebrun, et Burke. Toutefois, contrairement à Wirth, ces historiens ne considéraient pas que ces critiques étaient suffisantes pour se détourner de la thèse de l'acculturation.

³⁹ Jean Wirth, « Against the Acculturation Thesis », *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Kaspar Von Greyerz, éd., Londres, German Historical Institute, 1984, p. 66-78.

1.2.1.8. Vers une problématisation de l'affaire Pons

Les travaux présentés précédemment donnent des pistes intéressantes pour conceptualiser l'affaire Pons. Cette section tentera justement de faire le point sur les avenues proposées par les auteurs de manière à cheminer progressivement vers la formulation de notre problématique.

Précisons d'emblée que, bien que la thèse de l'acculturation ait été remise en question par Wirth, notre démarche s'inscrira tout de même dans la logique de cette thèse. Si on prend en considération les critiques formulées par les auteurs (Chartier, Lebrun, Burke, Clark), nous sommes d'avis que cette thèse est toujours valable pour notre démarche. En effet, tout en fournissant une explication pour la comparution de Pons devant le tribunal, l'idée que le processus d'acculturation est toujours inachevé permet de comprendre l'attitude déviante de notre prêtre à l'époque des Lumières.

Au niveau global, cette « structure acculturante » se doit d'être comprise comme une structure empreinte de souplesse. Tout d'abord, au lieu de penser le processus d'acculturation comme une structure qui s'abat uniformément sur le peuple – les études de Muchembled, Delumeau et Mandrou constituent des exemples probants de cette approche – il est davantage approprié de permettre une certaine liberté de pensée aux représentants du peuple dans notre procès et, par ricochet, de leur accorder un rôle actif dans le processus d'acculturation. En d'autres termes, le peuple peut autant influencer ce processus que le refuser selon ce qu'il juge nécessaire. Ainsi, pour reprendre la logique de Clark, les masses ne doivent pas être perçues comme un groupe privé de rationalité.

Il convient maintenant de se pencher sur des aspects spécifiques en lien avec la thèse de l'acculturation, soit l'utilisation de la notion de « culture populaire », les échanges et la notion de « paliers ». Précédemment, nous avons vu que Chartier dénonçait ouvertement la notion de « culture populaire ». L'absence d'alternatives valables nous contraint à maintenir cette notion dans notre démarche en la conceptualisant cependant différemment de Muchembled, Delumeau et Mandrou. Au lieu de penser en terme de « culture populaire », nous adhérons à la logique de Burke et Lebrun qui consiste à appréhender cette entité de

façon plurielle. De plus, bien que notre démarche semble distinguer clairement trois groupes dans l'affaire Pons, soit le peuple, les magistrats et le clergé, il faut insister sur l'idée que nous gardons constamment à l'esprit que les frontières sont mouvantes entre ces camps. Notre démarche n'ignore pas la possibilité que des points de jonction puissent exister entre les différents groupes représentés ou, si l'on préfère, que des échanges puissent survenir entre les groupes. Cette idée d'échanges est d'autant plus intéressante quand on sait qu'elle promeut la culture populaire comme un concept actif tout en débouchant naturellement sur la notion de « paliers », notion qui est somme toute singulière pour notre démarche si on prend en considération que Chartier l'a surtout utilisée en histoire littéraire. Évidemment, quand Muchembled aménage une distinction entre la culture populaire urbaine et rurale et qu'il mentionne l'émergence d'une culture de masse dans la deuxième moitié du 18^e siècle, nous sommes aussi en présence de la notion de « paliers ». Toutefois, nous devons reconnaître que la démarche de Chartier est davantage intéressante : cet historien introduit la possibilité d'aménager des paliers moins « rigides » puisqu'il est d'avis que la structure binaire doit céder la place à un aménagement de plusieurs paliers qui vont à l'encontre des divisions traditionnelles, c'est-à-dire les catégories sociales. Si on se propose d'adopter des paliers selon la logique qui se dégage de notre corpus principal, nous considérons qu'il s'agit d'une approche intéressante pour repenser la façon d'appréhender la notion de culture populaire et de culture des élites. Ainsi, pour circonscrire les différents paliers de la culture populaire, nous proposons de recourir aux attitudes manifestées par le peuple envers la croyance dans les revenants. Puisqu'une lecture sommaire de notre source principale révèle qu'il existe différentes attitudes chez le peuple dans l'affaire Pons, c'est-à-dire ceux qui ne croient pas à l'histoire des revenants, ceux qui y croient et ceux qui abusent d'autrui, ces paliers s'avèrent un point de départ judicieux. En ce qui concerne le clergé et les magistrats, les limites de notre corpus font en sorte que nous ne pourrions pas faire preuve d'autant de précision en terme de « paliers ». Malgré tout, cette notion influencera quand même notre démarche.

1.2.2. La mort : un thème incandescent dans l'affaire Pons

Bien que le processus d'acculturation représente un aspect fondamental pour appréhender l'affaire Pons, l'historiographie sur la mort s'impose tout autant. Sachant que cette historiographie s'est notamment constituée à partir des travaux de Pierre Chaunu et de

Philippe Ariès, nous ouvrirons le bal avec ces deux figures emblématiques. Schmitt, historien ayant ouvert la voie à une nouvelle façon d'aborder la mort au cours des dernières années, complétera notre panorama. Notre discussion sur Schmitt s'avérera aussi le moment privilégié pour définir les notions qui constituent l'épine dorsale de notre démarche, soit la « croyance », la « crédulité » et la « superstition ».

1.2.2.1. Familiarisation avec un nouvel objet d'étude

Précisons d'emblée que notre attention est ici focalisée sur Ariès et Chaunu, lesquels ont respectivement publié des études qui s'intitulent *L'homme devant la mort*⁴⁰ et *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*⁴¹. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*⁴² de Michel Vovelle constitue aussi un ouvrage incontournable. S'aventurant sur un chemin qui n'avait pas été emprunté jusque-là, Vovelle, au même titre que Ariès et Chaunu, veille avant tout à dégager les tendances générales, c'est-à-dire à penser la mort sur la longue durée. Puisque notre démarche s'intéresse à un procès parisien, l'œuvre de Vovelle a été écartée pour une raison d'ordre géographique principalement.

Dans son ouvrage, qui fait autant appel à des sources testamentaires, littéraires, iconographiques, liturgiques qu'épigraphiques comme nous l'avons déjà précisé (*voir intro.*), Ariès fait débiter son analyse au Moyen Âge pour la terminer au 20^e siècle. Son hypothèse de départ repose sur l'idée qu'il existerait une corrélation entre l'attitude devant la mort et la conscience de soi. Cependant, au gré de ses recherches, la complexification de ses données l'a amené à ajouter d'autres variables de manière à rendre compte d'une façon adéquate des attitudes devant la mort. Ainsi, outre la conscience de soi (paramètre 1), Ariès a introduit dans son analyse trois autres paramètres, soit l'attitude devant les attaques perpétrées par la nature (paramètre 2), la croyance dans la survie (paramètre 3) et la croyance dans l'existence du mal (paramètre 4). Selon la fluctuation des paramètres, il a été en mesure de dégager 5 modèles.

⁴⁰ Philippe Ariès, *op. cit.*

⁴¹ Pierre Chaunu, *op. cit.*

⁴² Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1997, coll. « C.T.H.S. format », 348p.

Puisque les deux derniers modèles concernent l'époque contemporaine (la mort de toi et la mort inversée), nous nous attarderons uniquement aux trois premiers modèles (la mort apprivoisée, la mort de soi ainsi que la mort longue et proche). Concernant la mort apprivoisée, modèle qui prédomine jusqu'au début de l'époque moderne, elle regroupe les 4 paramètres. Cette mort, qui est généralement vécue collectivement, n'implique pas que les hommes n'éprouvent aucune peur envers celle-ci. En fait, la mort est plutôt perçue comme un événement qui ébranle le fragile équilibre créé pour faire face aux forces de la nature. Afin de rétablir le sentiment de « contrôle », les hommes en viennent à procéder à une ritualisation de la mort. Lorsque vient le moment de faire intervenir le 3^e paramètre, Ariès révèle que la mort physique ne coïncide pas nécessairement avec la fin absolue, conception qui laisse l'interstice nécessaire pour voir apparaître les revenants. Malgré l'idée que la présence de la communauté permet de vivre avec plus de quiétude la mort, il ne faut pas se leurrer ; la mort est quand même synonyme de malheur. Pour ce qui est de la mort de soi, laquelle prend racine dès la fin du Moyen Âge pour se prolonger jusqu'au 18^e siècle, elle émerge suite à l'apparition de l'identité personnelle sous l'impulsion de l'utilisation plus fréquente du testament. Une conscience de soi plus affirmée implique, par ricochet, une croyance dans la survie de son âme. Bien que l'accentuation de l'individualisme et de la peur de l'enfer pourrait déboucher sur une mort débridée, Ariès souligne plutôt la stabilité du paramètre 2 et 4. Comment peut-on expliquer cette stabilité ? En fait, il suppose que cette stabilité prend racine dans le cérémonial nouveau qui se met en place à cette époque pour former un écran apaisant entre la mort et les vivants. Quant à la mort longue et proche, le troisième et dernier modèle sur lequel nous nous attarderons, il émerge dès la fin du 16^e siècle, mais, puisqu'il est surtout palpable au niveau de l'imaginaire, il ne détrône pas le modèle précédent, à tout le moins pas à l'époque moderne. En effet, pour Ariès, ce modèle doit être vu comme un signe annonciateur de la tendance qui prévaut à l'époque contemporaine. La mort longue et proche, qui se caractérise par une fluctuation du 2^e paramètre, paramètre qui était en fait stable depuis le Moyen Âge, voit la mort devenir sauvage et surnoise.

Bien que s'intéressant à la longue durée comme Ariès, Chaunu préfère concentrer son attention sur la mort à Paris entre le 16^e et le 18^e siècle. Afin de réaliser son étude, Chaunu, qui s'inspire ouvertement du travail de Vovelle pour la Provence, opte pour un traitement

sériel des testaments, traitement qui lui permet de dégager un cheminement quant à l'attitude devant la mort selon les périodes. Au 16^e siècle, Chaunu révèle que le discours testamentaire se met en place et ce, même parmi le peuple. C'est pendant cette période où les allusions à la mort sont les plus fréquentes dans les testaments. Au 17^e siècle, une augmentation du nombre de références à la mort est palpable tant au niveau des livres, de l'iconographie que des gestes (ex : augmentation des convois, des faire-part). Une amélioration de la qualité des gestes et du discours en lien avec la mort est même perceptible. Concernant les intercessions pour les morts et les testaments, l'historien fait remarquer que les allusions au purgatoire sont absentes, absence qui atteste que cette croyance est bien établie dans les consciences au point de ne pas être évoquée. Il est important de préciser que Chaunu attire l'attention sur la deuxième moitié du 17^e siècle, car elle marque un apogée à tous les niveaux. Cependant, dès la fin du 17^e siècle, le tableau s'assombrit, assombrissement qui se manifeste en deux temps. D'une part, Chaunu perçoit une glissade jusque vers 1750, glissade qui s'accélère à partir de 1720. Cette glissade s'incarne dans la diminution de demandes de messes, l'indifférence dans le lieu de sépultures et la fin de la sacralité du corps mort. La fermeture du cimetière des Innocents confirme la glissade. Les années 1750 marquent une rupture par rapport à la période précédente, car ce qui n'était que glissade devient une véritable débandade⁴³. Outre le fait qu'on perçoit une nette réduction du discours testamentaire au niveau des invocations, des mérites attribués au Christ et des donations, la situation observée pour les variables énoncées précédemment ne fait que se dégrader davantage. Après Ariès, Chaunu et Vovelle, d'autres historiens pousseront plus loin leur logique.

1.2.2.1. Pour une nouvelle approche de la mort

Dans son ouvrage que nous avons déjà présenté en introduction⁴⁴, Jean-Claude Schmitt étudie la mort à travers la question des revenants au Moyen Âge. Le champ temporel couvert par Schmitt s'étend jusqu'à la fin du 15^e siècle, mais il révèle que son étude, qui privilégie des sources littéraires et ecclésiastiques, aurait pu se terminer au 18^e siècle ;

⁴³ Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise de Noirfontaine, *Le basculement religieux à Paris au 18^e siècle*, Paris, Fayard, 1998, 619 p.

⁴⁴ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*.

l'époque moderne est caractérisée par le même univers mental que le Moyen Âge malgré les transformations survenues (*voir intro.*).

L'intérêt de son ouvrage réside principalement dans l'approche qu'il a retenue pour étudier les revenants⁴⁵. En effet, au lieu de commettre l'erreur de partir à la recherche des origines des revenants ou de tenter de mettre la main sur leur signification symbolique, Schmitt a préféré faire l'histoire socio-culturelle des revenants, c'est-à-dire qu'il est parti du principe qu'il existait une adéquation entre la croyance dans les revenants et la société médiévale. Considérant que le Moyen Âge voit les croyances traditionnelles entrecroiser la structure imposée par l'Église à partir de l'an 1000, Schmitt tente d'insérer la croyance dans les revenants dans le contexte dans lequel il prend place⁴⁶ tout en insistant sur les fluctuations en lien avec les changements au niveau socio-culturel.

Afin de donner du sens à sa démarche, Schmitt se penche sur la notion de « croyance » et, par extension, sur le chemin qu'il faut emprunter pour la saisir. Pour cet historien, le caractère intangible et mouvant de la « croyance » est tel qu'il est difficile de la percevoir en s'appuyant sur une source donnée. Si on désire circonscrire la croyance, il faut plutôt s'attarder sur le « croire »⁴⁷, soit l'incarnation tangible de la croyance. Cette idée est

⁴⁵ Rappelons que dans l'introduction nous avons évoqué l'ouvrage de Patrick Geary, lequel aborde aussi les revenants à l'époque médiévale. Cependant, étant donné qu'il s'attarde particulièrement sur les saints au détriment des morts ordinaires, son ouvrage est moins pertinent pour notre propos. Voir Patrick Geary, *op. cit.*

⁴⁶ En affirmant qu'il est indispensable d'insérer la croyance dans les revenants dans la société dans laquelle elle prend place, Schmitt rejoint ici Jean Pouillon, mais aussi Michel de Certeau. Alors que Pouillon affirme qu'une croyance n'est jamais isolée, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit toujours dans un système global, Certeau pense la croyance, ou plutôt le verbe « croire », en terme de « toile d'araignée » qui est indissociable du tissu social. Voir Jean Pouillon, « Remarques sur le verbe 'croire' », *La fonction symbolique*, sous la dir. de Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51 ; Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècles. Table ronde organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979)*, sous la dir. de André Vauchez, Rome, École française de Rome, 1981, p. 363-383.

⁴⁷ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, p. 19.

particulièrement intéressante quand on l'insère dans la tradition historiographique en lien avec la croyance.

Cependant, avant de se référer à l'historiographie en lien avec la croyance, il s'avère approprié de fixer les balises à l'intérieur desquelles ce concept a émergé et, par le fait même, proposer une définition du concept. Peu d'intellectuels ont tenté de circonscrire la croyance au niveau historique et donc, le texte de Wirth sur l'émergence du concept de croyance entre le 12^e et le 17^e siècle se révèle très précieux pour notre propos⁴⁸. La thèse de Wirth réside dans l'idée que la croyance suit la mouvance de la société dans laquelle elle prend place ; par ricochet, la croyance n'est pas associée au même référent selon qu'il s'agisse du Moyen Âge ou de l'époque moderne. En quelque sorte, en pensant que la croyance est en perpétuelle redéfinition, Wirth sous-entend en fait que la croyance a une essence active. D'une part, au Moyen Âge, il faut savoir que la croyance s'incarne dans la *fides* médiévale, laquelle représente la confiance accordée à quelqu'un et ce, tant au niveau religieux, social, économique et politique. Ce rapport de fidélité est indispensable pour assurer le fonctionnement des institutions médiévales. Ici, l'idée de « confiance » est particulièrement importante quand on établit un point de jonction avec les propos de Pouillon⁴⁹ et Benvéniste⁵⁰, lesquels prennent pour acquis que la croyance, qui est associée au terme « créance », voire aux obligations d'ordre économique, en latin selon Benvéniste, implique nécessairement la notion de confiance. Quand l'Église en vient à approfondir ce concept au niveau théologique, la *fides* devient synonyme d'une adhésion à une « vérité probable », vérité qui suppose une autorité à laquelle on accorde foi. Lorsque la logique du système duquel était issue la *fides* médiévale se désagrège, celle-ci ne peut subsister du fait qu'elle s'inscrit en discontinuité avec la société. En perdant son caractère de vérité, la frontière épistémologique devient moins précise ; progressivement, la *fides* médiévale cède la place au

⁴⁸ Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance. Travaux et documents*, no. XLV, 1983, p. 7-58.

⁴⁹ Jean Pouillon, *op. cit.*

⁵⁰ Émile Benvéniste, « Créance et croyance », *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 171-179.

concept de croyance⁵¹. Étant donné les tribulations associées à l'émergence de la notion de croyance, Wirth insiste pour dire qu'au début de l'époque moderne cette notion n'est pas encore définie de façon précise. On s'entend seulement pour dire que la « foi » diffère de la « croyance » et des « croyances ». Bien que la foi et la croyance relèvent de la sphère privée, une différence importante existe entre les deux termes : la foi est le produit de l'émotion alors que la croyance relève du conditionnement religieux. Quant aux croyances, ce terme s'applique lorsque nous parlons des conditions manifestées par autrui. À la lumière de nos propos, il est juste d'affirmer que notre démarche nécessite une définition davantage précise du terme « croyance ». L'*Encyclopédie* nous propose une piste intéressante en précisant que la croyance, « dans sa signification naturelle, veut dire une persuasion ou le consentement absolu que l'esprit donne à une proposition quelconque »⁵². Malgré le fait que cette définition date du 18^e siècle et qu'elle comporte une dimension péjorative⁵³, il suffit de se référer à l'article de Jean Bazin pour constater que l'idée principale de la définition donnée par l'*Encyclopédie* au 18^e siècle perdure chez les historiens contemporains. En effet, pour Bazin, la croyance consiste à accorder son consentement à une proposition sans avoir besoin de preuves⁵⁴. Le fait que la notion de croyance semble interdire à l'individu de douter implique que Elisabeth Claverie préfère le terme « croire »⁵⁵, position qui rejoint ici Schmitt et Certeau.

⁵¹ Précisons que Boureau rejoint Wirth quant à la façon de concevoir la fin de la *fides*, mais, il déplore les explications de l'historien de l'art sur la construction de ce concept. Pour Boureau, la *fides* est principalement issue des principes mêmes de l'Église. Voir Alain Boureau, « L'église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne », *Terrain*, no. 14, « L'Incroyable et ses preuves », mars 1990, <http://terrain.revues.org/document2974.html>.

⁵² Denis Diderot, « Croyance », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers par une société de gens de lettres; mis en ordre et publié par M. Denis Diderot, ... et quant à la partie mathématique, par M. (Jean Le Rond) d'Alembert*, Paris, tome quatrième, 1751-1765, p. 516.

⁵³ Le caractère péjoratif réside dans le fait que la croyance est considérée comme un mouvement d'adhésion « absolu » malgré le fait qu'il s'agisse d'une « proposition quelconque ».

⁵⁴ Jean Bazin, « Les fantômes de Mme Du Deffand : exercices sur la croyance », *Critique*, no. 529-530, Sciences humaines : sens social, 1991, p. 502.

⁵⁵ Elisabeth Claverie, « La vierge, le désordre, la critique », *Terrain*, no. 14, « L'Incroyable et ses preuves », mars 1990, <http://terrain.revues.org/document2971.html>.

Bien que nos propos ont insisté jusqu'à maintenant sur la complexité du processus menant à la notion de croyance, le problème associé à ce concept est d'autant plus palpable lorsqu'il faut convenir d'une stratégie pour l'étudier. Précédemment, nous avons précisé que Schmitt s'intéresse avant tout à l'expression tangible de la croyance pour cerner son objet d'étude. Cette trajectoire s'inscrit dans la logique des dernières propositions faites pour cerner la croyance. Précisons qu'en histoire la croyance est habituellement pensée en terme de « mentalité »⁵⁶. En d'autres termes, la pensée exprimée constitue principalement la matière première qui est utilisée pour circonscrire la croyance. Cependant, cette approche présente certains écueils au niveau de l'interprétation. D'une part, précisons que l'expression « je crois que » n'implique pas nécessairement une croyance, mais simplement qu'une proposition donnée est disponible dans la société où gravite la personne qui fait une telle affirmation⁵⁷. D'autre part, le fait que deux personnes expriment différemment leur pensée ne signifie pas nécessairement qu'elles ont des croyances différentes⁵⁸. Nous comprenons ainsi tout l'intérêt des ouvrages récents⁵⁹ de plutôt étudier la croyance à la lumière des gestes posés. Ainsi, au lieu de se limiter à faire l'inventaire des propositions qui dépeignent passivement l'univers mental des hommes d'une époque donnée par rapport à un objet tel que les revenants, la nouvelle tendance cherche à comprendre comment se traduit concrètement leur croyance ou, si nous préférons, à cerner la croyance en action⁶⁰. Le fait de s'intéresser aux gestes posés présente l'avantage de saisir des croyances dont la personne n'est même pas consciente. Par exemple, même si Madame du Deffant dit qu'elle ne croit pas aux fantômes, il est quand même possible de comprendre qu'elle adhère inconsciemment à cette croyance puisqu'elle

⁵⁶ Alain Boureau, « La croyance comme compétence. Une nouvelle histoire des mentalités », *Critique*, no. 529-530, 1991, p. 515.

⁵⁷ Jean Bazin, *loc. cit.* ; Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence », p. 363-383 ; Alain Boureau, « La croyance comme compétence. Une nouvelle histoire des mentalités », p. 512-526 ; Ludwig Wittgenstein, « Leçons sur la croyance religieuse », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, 1992, p. 106-135.

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*

⁵⁹ Denis Crouzet, *op. cit.* ; Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVI^e et XVII^e siècles*, Lagrasse, Verdier, 1980, 319 p.

⁶⁰ Jean Bazin, *loc. cit.*

manifeste de la frayeur⁶¹. Cependant, il ne faut pas adhérer aveuglément à cette approche. D'une part, les gestes posés n'incarnent pas nécessairement une croyance⁶² et une croyance ne se traduit pas toujours par des gestes⁶³. D'autre part, même si plusieurs individus posent le même geste, il ne faut pas conclure que ce geste comporte une seule signification⁶⁴. Cette complexité méthodologique et épistémologique semble justifier la proposition de Boureau et Veyne, proposition qui consiste à penser la croyance en terme d'échelle d'intensité variable de manière à rendre compte avec acuité de son objet d'étude⁶⁵. L'intensité est grandement tributaire du degré d'interrelation du sujet avec son environnement⁶⁶, de l'importance de la rémunération qui découle de la croyance et des garants qui peuvent être obtenus⁶⁷. Cette allusion aux deux derniers points est particulièrement intéressante, car elle sous-entend que la croyance est d'abord un choix visant à répondre à des besoins⁶⁸. Précédemment, nous avons évoqué que la croyance a une essence active du fait qu'elle se redéfinit selon l'époque et qu'elle est palpable par le biais des gestes posés ; or, en pensant la croyance comme un choix, l'essence active de ce concept est d'autant plus exacerbée.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Jean Bazin, *loc. cit.*

⁶³ Paul Veyne, « Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs », *Diogène*, no. 143, 1988, p. 18.

⁶⁴ Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 79 ; E. Claverie, *loc. cit.* ; Paul Veyne, *loc. cit.*

⁶⁵ Alain Boureau, « L'église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne » ; P. Veyne, *loc. cit.*

⁶⁶ Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence » ; Dan Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996, 243 p.

⁶⁷ Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence ».

⁶⁸ Pascal Bastien, « À quoi croit un supplicié? Le greffier criminel et l'urgence du salut », dans *Justice et religion. Regards croisés : histoire et droit*, sous la dir. d'Éric Wenzel, Avignon, Éditions universitaires d'Avignon, 2009, à paraître. Cette idée est particulièrement intéressante, car elle rejoint les propos de Clark selon lesquels il ne faut pas penser la croyance en terme d'irrationalité. Voir S. Clark, *op. cit.*

Quand on parle de la croyance ou du croire, la discussion débouche nécessairement sur la question de la crédulité. Encore une fois, *l'Encyclopédie* se révèle précieuse pour entamer la discussion : « Crédulité, f.f., est une foiblesse d'esprit par laquelle on est porté à donner son assentiment, soit à des propositions, soit à des faits, avant que d'en avoir pesé les preuves »⁶⁹. Selon cette logique, le fait de donner son assentiment à l'existence des revenants constituerait un exemple probant de crédulité. Lorsque le moment est venu de confronter cette définition aux auteurs contemporains, nous avons constaté que les historiens se contentent seulement de dire quelques mots sur le sujet. Par exemple, pour Ulrike Krampl, la crédulité consiste à prêter foi trop facilement à une idée⁷⁰. Si on désire avoir une étude entièrement consacrée à la crédulité, il faut plutôt se tourner vers Fabrice Clément, un philosophe spécialisé dans les sciences cognitives. Pour Clément, la crédulité est « une disposition à tenir trop facilement pour vraie une proposition communiquée par autrui sans soumettre la véracité de l'information transmise à une procédure d'évaluation rationnelle minimale qui, appliquée convenablement, aboutirait à son rejet ou, pour le moins, à sa remise en doute »⁷¹. Si on établit un point de jonction avec les propos tenus par Clark, la définition de Clément pose problème, car elle comprend la crédulité en terme d'irrationalité. Nous sommes plutôt d'avis que la crédulité doit être comprise comme une tendance chez un individu à accorder confiance trop rapidement à une proposition qui a pourtant du sens lorsqu'elle est insérée dans son univers mental. D'ailleurs, en précisant que certains individus peuvent être conscients de la fausseté d'une proposition grâce à certains indices provenant de

⁶⁹ Denis Diderot, « Crédulité », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers par une société de gens de lettres; mis en ordre et publié par M. Denis Diderot, ... et quant à la partie mathématique, par M. (Jean Le Rond) d'Alembert*, Paris, tome quatrième, 1751-1765, p. 451.

⁷⁰ Ulrike Krampl, « When Witches Became False, Séducteurs and Crédules Confront the Paris Police at the beginning of the Eighteenth Century », *Werewolves, Witches and Wandering Spirits – Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kathryn Edwards, dir., Kirksville, Truman State University Press, coll. « Sixteenth Century Essays and Studies », vol. 62, 2002, p. 144 ; Précisons que Wirth parvient à la même définition dans son étude sur la notion de croyance depuis le 12^e siècle. J. Wirth, *loc. cit.*

⁷¹ Fabrice Clément, *Les mécanismes de la crédulité*, Genève, Droz, 2006, coll. « Travaux de sciences sociales », p. 55.

leur environnement, mais l'attrait qu'elle exerce fait en sorte qu'ils se dupent eux-mêmes⁷², nous sommes d'avis que cet attrait repose justement sur des aspects rationnels.

Au même titre que la croyance qui débouche sur la crédulité, la crédulité est le véhicule qui rend possible la superstition. Cependant, cette notion mérite quelques précisions si nous désirons éviter les malentendus. Au même titre que la crédulité, le terme « superstition » a une connotation négative. Afin d'illustrer cette affirmation, il convient de se référer aux propos de Jean-Baptiste Thiers et de *l'Encyclopédie*. Pour Thiers, « la superstition regarde le faux culte »⁷³, mais, plus précisément, « qui dit superstition, dit de nécessité pacte avec le démon »⁷⁴. Il est intéressant de préciser que Thiers considère que les élites ne sont pas à l'abri de ce « fléau » au même titre que le « simple peuple »⁷⁵. Cependant, les prêtres ont le devoir de veiller sur leurs brebis selon lui :

Les pasteurs néanmoins ont grand intérêt de les en reprendre et de les en corriger, de leur en faire voir l'illusion et la fausseté, et de leur faire comprendre combien elles sont injurieuses à la divine majesté et préjudiciables leur salut, puisque s'ils ne s'acquittent pas de ce devoir, ils se rendent participans de leurs crimes [...] et qu'ils en sont responsables devant Dieu⁷⁶ [...]

Dans le même ordre d'idées, un ouvrage tel que *l'Encyclopédie* parle plutôt de « tout excès de la religion en général » qui est « contraire à la raison & aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême »⁷⁷. Si la définition de Thiers est avant tout d'ordre théologique, celle de

⁷² Octave Mannoni, « Je sais bien, mais quand même », *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 9-33.

⁷³ Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacremens selon l'Ecriture Sainte et les sentimens des saint pères et des théologiens*, Paris, Compagnie des Librairies, 1741, vol. I, p. 3.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁵ *Ibid.*, p. i.

⁷⁶ *Ibid.*, p. ii.

⁷⁷ Denis Diderot, « Superstition », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers par une société de gens de lettres; mis en ordre et publié par M. Denis Diderot, ... et quant à la partie mathématique, par M. (Jean Le Rond) d'Alembert*, Paris, tome quinzième, 1751-1765, p. 669.

l'Encyclopédie est plutôt d'ordre rationnel. Jean Verdon précise que la superstition comporte deux autres dimensions : au niveau historique, la superstition est tout ce qui est contraire aux préceptes de l'Église ; au niveau culturel, la superstition est réservée aux « ignorants »⁷⁸. Étant donné que la définition théologique, rationnelle et culturelle porte un regard péjoratif sur la superstition, la définition historique nous semble la plus appropriée pour notre démarche.

1.2.2.3. Vers une problématisation de l'affaire Pons

Si l'historiographie en lien avec la mort et, par ricochet, avec les revenants, a le mérite d'avoir dégagé des tendances sur la longue durée, nous pouvons souligner qu'elle présente parfois le désavantage ne pas toujours introduire les nuances nécessaires pour cerner adéquatement son objet d'étude. Notre démarche vise à répondre à cette critique en focalisant notre attention sur une seule affaire judiciaire qui met en scène un objet d'étude complexe, soit la croyance dans les revenants.

Le concept de « croyance », au même titre que celui de « crédulité » et de « superstition », n'est pas facile à circonscrire. Cependant, notre façon de penser l'acculturation⁷⁹ doit influencer ici sur notre façon d'appréhender ces concepts : la croyance, la crédulité et la superstition doivent donc être pensées en terme de rationalité. En d'autres termes, même si pour les magistrats la façon de penser des gens du peuple semble irrationnelle, leurs croyances, leurs superstitions et leurs attitudes crédules s'inscrivent dans une logique qui leur est particulière. Selon cette logique, la croyance consisterait à accorder son consentement à une proposition, consentement qui découle d'un choix ; après avoir accordé son consentement, il est toujours possible de douter, de modifier son univers mental. Puisque cette définition sous-entend que la croyance a un caractère actif, nous pouvons écarter la critique de certains historiens qui préfèrent recourir au verbe « croire » sous prétexte que le terme « croyance » est trop statique.

⁷⁸ Jean Verdon, *Les superstitions au Moyen âge*, Paris, Perrin, 2008, p. 11.

⁷⁹ Le processus d'acculturation ne doit pas être pensé comme un processus où la volonté des autorités s'abat uniformément sur le peuple suite au fait que ce dernier est privé de rationalité.

Afin de cerner ces concepts, l'idéal consisterait à distinguer systématiquement les gestes posés des propos tenus. Or, le cadre judiciaire dans lequel s'inscrit notre démarche nous contraint à ne pas faire une telle distinction : étant donné que les gestes posés sont rapportés à la lumière des propos tenus lors des interrogatoires, une telle distinction se révélerait imprudente. Malgré tout, l'importance d'accorder une attention aux gestes posés pour cerner la croyance demeurera à notre esprit afin de faire les nuances qui s'imposent à des moments clés de notre analyse. L'idée de nuance est particulièrement importante ici puisqu'elle introduit la nécessité de penser la croyance en terme d'échelle d'intensité variable si nous désirons la circonscrire adéquatement. Ainsi, au même titre que le concept de « cultures populaires » qui est associé à la notion de « paliers », la croyance doit aussi être comprise comme un concept où l'homogénéité n'est pas de mise. Bien que nous insistons sur la notion de paliers, précisons qu'elle admet l'existence de points de jonction, voire d'échanges.

1.2.3. La sphère judiciaire

Afin de compléter notre tour d'horizon historiographique, il est impératif de faire intervenir le volet judiciaire dans notre discussion. En effet, la sphère judiciaire constitue le contexte dans lequel l'affaire Pons s'incarne et donc, cette dimension permettra de poser un regard davantage avisé sur les magistrats, lesquels constituent une variable clé de notre démarche visant à appréhender le processus d'acculturation à la lumière des rapports qui s'établissent dans un procès mettant en scène la croyance dans les revenants. Dans le cadre de ce volet, il sera question des origines du caractère divin de la fonction de juger, la question de l'arbitraire, la conscience du juge et la désacralisation de la justice.

Dans son article « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne »⁸⁰, Robert Jacob puise aux racines du droit occidental afin de découvrir l'origine du caractère divin des juges à l'époque moderne. Alors que la justice de Dieu est omniprésente par le biais de l'ordalie depuis la fin de l'Empire romain, le début du 13^e siècle assiste à la fin de ce type de jugement. Jacob s'appuie sur cet événement pour se demander

⁸⁰ Robert Jacob, « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne », *Histoire de la justice*, vol. 4, 1991, p. 53-78.

quelle est la conséquence de ce retrait de Dieu dans la justice des hommes. Bien entendu, avec la fin des ordalies et l'accentuation des pouvoirs juridiques, la justice divine semble être reléguée aux oubliettes. Cependant, Jacob démontre qu'un transfert prend place faisant en sorte que la justice divine s'incarne dorénavant dans la figure du juge. Ce transfert implique que les juges voient leurs pouvoirs, s'accroître sans cesse. Par ricochet, l'incarnation de l'essence divine dans le juge fait en sorte que celui-ci se situe à l'intersection de deux pouvoirs, soit temporel et spirituel : d'une part, le juge exerce la justice au nom du roi ; d'autre part, sa mission divine implique d'être attentif à la volonté de Dieu. Cette communication avec Dieu est indissociable de la notion de conscience, laquelle autorise le juge à se distancer de la volonté du pouvoir temporel si les conditions l'imposent.

Le fait de mentionner la notion de conscience implique irrémédiablement de faire intervenir la question de l'arbitraire. Dans un ouvrage désormais célèbre s'intitulant *Les peines arbitraires du 13^e au 18^e siècle : doctrines savantes et usages français*⁸¹, Bernard Schnapper démystifie cette notion, laquelle peut sommairement être définie comme le pouvoir d'appréciation du juge qui, en prenant en considération les variables qui entrent en jeu dans une affaire, impose la sanction appropriée. L'épine dorsale de son ouvrage repose sur l'idée qu'entre le 13^e et le 18^e siècle un accroissement de l'arbitraire est perceptible en deux temps. D'une part, jusqu'au 16^e siècle, même s'il est admis que « toutes les peines sont arbitraires »⁸² en France, les docteurs en droit ont veillé à limiter la marge de manœuvre des juges au niveau de la procédure, mais tout particulièrement des preuves. D'autre part, aux 17^e et 18^e siècles, la fermeté des juges et la volonté de faire triompher l'ordre impliquent que l'arbitraire s'accroît davantage au point qu'un nouveau principe apparaît, soit le principe de l'intime conviction comme fondement de toute condamnation. Ainsi, si le juge a l'intime conviction que les gestes posés par un individu donné doivent être sanctionnés, il a le pouvoir de punir des actes qui sont habituellement ignorés par la loi, de condamner un individu alors

⁸¹ Bernard Schnapper, *Les peines arbitraires du 13^e au 18^e siècle : doctrines savantes et usages français*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1974, 73p.

⁸² *Ibid.*, p. 77.

qu'aucune preuve ne peut être présentée, d'imposer une peine même si la torture a été soutenue avec « succès », etc.

Cependant, Michel Porret nuance la position de Schnapper en précisant que l'intime conviction des juges peut aussi être comprise au 18^e siècle comme un outil pour ordonner l'arbitraire à partir du moment où un point de jonction est établi avec la « théorie des circonstances »⁸³. L'étude menée par Porret révèle que, dans la République de Genève au 18^e siècle, les magistrats prennent en considération les circonstances dans lesquelles un crime prend place pour juger du degré de gravité du crime et imposer un jugement qui soit proportionnel au crime commis. Même si la société de l'époque ne dispose pas d'un code pénal auquel se référer pour appliquer une justice uniforme peu importe la personne jugée, ils tentent de limiter l'arbitraire par le biais de cette théorie ; le jugement demeure toutefois une question d'interprétation, Porret rejoignant ici Schnapper. Précisons que, parmi ces circonstances, les magistrats comptent deux types de circonstances, soit les circonstances atténuantes (la faiblesse d'esprit, la fragilité du sexe, le repentir et l'absence d'éducation) et les circonstances aggravantes (la préméditation, la récidive, l'immoralité, le statut social). Afin d'aiguiser leur jugement, les magistrats distinguent aussi les circonstances qui concernent la personne qui a commis le crime et celles qui sont hors de son contrôle.

On pourrait comprendre que le terme « arbitraire » soit irrémédiablement doté d'une connotation négative alors que la notion de « conscience » jouit d'une meilleure réputation. Pourtant, la question de l'arbitraire est indissociable de la notion de conscience. Jean-Marie Carbasse et Laurence Depambour-Tarride expliquent cette apparente incohérence par le fait qu'il est communément admis que la conscience du juge est synonyme de bon jugement. Or, les articles qui sont publiés sous leur direction dans *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*⁸⁴ tentent justement de démontrer que la notion de conscience est loin

⁸³ Michel Porret, *Le crime et ses circonstances : de l'esprit de l'arbitraire au siècle des Lumières selon les réquisitoires des procureurs généraux de Genève*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », 1995, 562p.

⁸⁴ Jean-Marie Carbasse et Laurence Depambour-Tarride, dir. *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, 343p.

d'être aussi simple⁸⁵. Au niveau épistémologique, la conscience se rattache au savoir, au dialogue avec Dieu, à la moralité et à la notion de devoir. Cependant, sachant qu'il est difficile de préciser l'essence même de ce devoir, la complexité de cette notion commence à être palpable. Afin de confirmer ce statut, Carbasse et Depambour-Tarride insistent sur l'idée que la faculté de juger entre en rivalité avec deux paliers, soit les juges subalternes et le roi. La confrontation entre la faculté de juger et le roi n'est pas sans rappeler les propos tenus précédemment par Robert Jacob.

Si Carbasse et Depambour-Tarride mettent de l'avant l'idée que la faculté de juger se construit en luttant sur des fronts extérieurs, Antonio Padoa-Schioppa⁸⁶ et Jean-Louis Thireau⁸⁷ illustrent la complexité de la notion de conscience en évoquant la lutte que les juges doivent se livrer à eux-mêmes. Pour Padoa-Schioppa, cette lutte interne s'incarne dans le fait que le juge peut vivre une situation conflictuelle s'il est tiraillé entre les preuves et les connaissances qu'il possède. La gravité du conflit vécu par les juges est d'autant plus palpable quand on sait, d'une part, que l'émergence de la procédure inquisitoriale en France à partir du 13^e siècle requiert une accentuation du pouvoir du juge et, par ricochet, une intervention plus fréquente de sa conscience et, d'autre part, comme Schnapper l'a souligné précédemment, que le 17^e et le 18^e siècle assistent à une mutation du rôle du juge avec l'intervention du principe d'intime conviction, principe qui est en lien avec la certitude morale devant les preuves. Bien que la composante religieuse ne soit pas omniprésente comme dans l'article de Jacob, Padoa-Schioppa termine son article en disant que la conscience du juge ne peut être dissociée du volet religieux. Pour sa part, Thireau, qui s'attarde sur la notion de bon juge dans la France du 16^e siècle, oriente d'abord sa

⁸⁵ Précisons que la liberté de conscience des juges est aussi traitée par Arlette Lebigre et Benoit Garnot. Cependant, étant donné que leurs propos ne se démarquent pas des articles présentés dans l'ouvrage que nous avons privilégié, nous avons décidé de ne pas faire référence directement à leurs écrits. Voir Benoit Garnot, « La législation et la répression des crimes dans la France moderne (XVI^e-XVIII^e siècle) », *Revue historique*, vol. 293, 1995, p. 75-90 et Arlette Lebigre, *La justice du roi. La vie judiciaire dans l'ancienne France*, Paris, Albin Michel, 1988, 316 p.

⁸⁶ Antonio Padoa-Schioppa, « Sur la conscience du juge dans le ius commune européen », *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, p. 95-129.

⁸⁷ Jean-Louis Thireau, « Le bon juge chez les juristes français du XVI^e siècle », *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, p. 131-153.

démonstration sur le caractère divin de la fonction de juger, laquelle implique de réunir certaines vertus (la prudence, l'expérience, l'érudition et l'intégrité). Après avoir présenté le côté lumineux du dossier, Thireau est contraint d'insister sur la nature humaine des juges, nature qui est indissociable de la possibilité de voir le juge imposer des sanctions arbitraires s'il est incapable d'analyser adéquatement les données dont il dispose. En quelque sorte, la préoccupation de Thireau s'inscrit dans la même logique que Padoa-Schioppa. Toutefois, l'intérêt de son article réside principalement dans les nuances qu'il introduit entre les termes « loi », « équité » et « arbitraire ». Pour Thireau, l'équité se distingue considérablement de l'arbitraire, car il est parfois justifié de la faire intervenir pour rendre viable la loi. D'un autre côté, un jugement qui ne se réfère à aucune loi est nécessairement arbitraire ; ici, Porret se plairait à introduire certaines nuances, car, avec la théorie des circonstances, l'arbitraire est atténué. Thireau complète sa démonstration en précisant que les juges doivent absolument se garder de faire appel à leurs connaissances personnelles pour juger.

Reprenant la trajectoire annoncée par Carbasse et Depambour-Tarride, Marie-France Renoux-Zagamé insiste sur les rapports qui existent entre la conscience et la notion d'obéissance⁸⁸. La conscience, qui permet selon cette historienne d'assurer la marche de la justice tout en permettant à l'État de remplir sa mission première, doit être perçue comme l'incarnation même de la lumière et non comme une contrainte comme voudraient le faire croire les partisans de l'absolutisme. Ces derniers préféreraient un système où l'autorité du roi règne en maître, mais, en fait, le roi doit plutôt « gagner » l'obéissance des juges, laquelle découle de la conscience. Lorsque vient le moment de s'attarder sur les aspects qui fondent cette obéissance, deux aspects peuvent être évoqués : la volonté de Dieu n'entre pas en contradiction avec la volonté du roi et le système de validation des juges justifie un comportement obéissant. Si un des deux critères n'est pas réuni, les juges ont le pouvoir de ne pas obtempérer aux directives royales⁸⁹.

⁸⁸ Marie-France Renoux-Zagamé, « Répondre de l'obéissance. La conscience du juge dans la doctrine judiciaire à l'aube des Temps modernes », *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, p. 155-193.

⁸⁹ Précisons qu'il est possible d'aborder le monde judiciaire sans mettre les projecteurs sur l'antagonisme pouvant exister entre le roi et ses magistrats. Dans son article « La justice criminelle, vitrine de la monarchie française », Alfred Soman insiste plutôt sur la centralisation qui s'est effectuée

La notion de sacralité est donc fondamentale dans ce que nous venons de voir. Cependant, dans *Le sanglot judiciaire*, l'équipe dirigée par Frédéric Chauvaud vient contrebalancer cette tendance⁹⁰. En effet, s'appuyant notamment sur la perte de prestige des incarnations de la justice, Chauvaud dirige un ouvrage qui repose sur la thèse selon laquelle un mouvement de désenchantement par rapport à la justice se met en place à l'époque moderne. Le chapitre rédigé par Xavier Rousseaux présente l'avantage de poser les balises de ce phénomène⁹¹. Si entre le 8^e et le 16^e siècle on note une accentuation de la sacralisation, cet historien précise qu'à partir de la deuxième moitié du 17^e siècle un mouvement de désacralisation se met en marche. Les premiers indices qui sous-tendent ce mouvement à partir de 1650 s'incarnent, notamment, dans une remise en question de la pertinence du crime de lèse-majesté et par une transformation du droit en instrument de régulation sociale. Vers 1750, le mouvement s'accélère du fait de la prolifération de critiques. En plus de souligner l'archaïsme du système judiciaire, plusieurs voix s'élèvent pour critiquer la pertinence de certains crimes et la rapacité de l'appareil judiciaire. Pour Muchembled, ce vent de critiques dans la deuxième moitié du 18^e siècle est indissociable du relâchement de la pression perpétré par l'État. En effet, l'auteur de *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)* précise que le règne du principe de l'économie judiciaire est indissociable d'une « pratique molle » de la part de l'État, pratique qui laisse l'interstice nécessaire aux critiques pour s'affirmer⁹².

en France au niveau judiciaire de manière à diffuser la volonté du roi sur l'ensemble du territoire par le biais de différentes instances. Ainsi, en aucun moment, il n'est question d'une quelconque entrave à la volonté du roi ; Soman privilégie l'idée que la justice criminelle constitue à proprement dit la « vitrine de la monarchie française ». Voir Alfred Soman, « La justice criminelle, vitrine de la monarchie française », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 53, 1995, p. 291-304.

⁹⁰ Frédéric Chauvaud, dir., *Le sanglot judiciaire : la désacralisation de la justice, VIII^e-XX^e siècles*, Grâne, Créaphis, coll. « Rencontres à Royaumont », 1999, 230p.

⁹¹ Xavier Rousseaux, « Chapitre 1 - Sacré, violence, pouvoir : la genèse de la justice occidentale (VIII^e-XVIII^e siècle), *Le sanglot judiciaire*, p. 35-50.

⁹² Robert Muchembled, « Chapitre 2 – Compromis et pratiques molles : la désacralisation judiciaire en marche (1750-1789), *Le sanglot judiciaire*, p. 55-66.

Contrairement aux deux autres volets qui posaient des balises visant à appréhender notre objet d'étude dans son ensemble, la présente section avait un tout autre objectif. En effet, au-delà des repères que nous avons identifiés, cette section devait exclusivement nous permettre de donner du relief à notre perception des élites, en l'occurrence les magistrats. Au lieu de les voir comme une entité monolithique où l'immobilité est de mise, cette section nous a permis de comprendre que les magistrats sont plutôt des individus qui sont confrontés à différentes variables dans le cadre de leur travail⁹³, variables qui viennent complexifier le processus d'acculturation et, par ricochet, notre démarche. Outre la notion de « conscience » et d'« arbitraire », les magistrats sont tiraillés entre deux univers à partir de 1750, soit la sacralité et le désenchantement par rapport à l'appareil judiciaire. Nous pouvons supposer que ces aspects interviennent sur l'univers mental des magistrats à un point tel qu'ils doivent être pris en considération dans notre démarche si on désire atteindre nos objectifs.

1.2.4. Problématisation de l'affaire Pons

Le survol historiographique fait en lien avec le processus d'acculturation, la mort et l'univers judiciaire à l'époque moderne nous a permis de nous familiariser avec notre objet d'étude. Les réflexions faites au fil de ce bilan seront maintenant mises à contribution de manière à formuler clairement notre problématique.

Le processus d'acculturation a fait l'objet de nombreuses études, mais aucune n'a tenté de l'étudier à la lumière de la notion de croyance dans un contexte judiciaire. Étant donné que nos propos tenus précédemment ont révélé la complexité de la notion de « croyance » et du monde judiciaire, l'absence d'études sur cette dimension n'est pas étonnante. Malgré les difficultés inhérentes à ces deux aspects, notre démarche se propose d'emprunter cette voie de manière à déterminer quels sont les mécanismes de la croyance qui interviennent dans l'affaire Pons. Elle nous permettra aussi, ultimement, de mieux comprendre le caractère inachevé du processus d'acculturation au 18^e siècle.

⁹³ Bien que nous ayons concentré notre attention sur des variables qui interfèrent directement dans le travail des magistrats, l'ouvrage de François Bluche *Les magistrats du Parlement de Paris au XVIII^e siècle* révèle que les origines sociales des magistrats constituent aussi un aspect qu'il ne faut pas négliger. Voir François Bluche, *Les magistrats du Parlement de Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Economica, coll. « Histoire », 1986, 481p.

La thèse de l'acculturation explicitée par des auteurs tels que Muchembled, Delumeau et Mandrou a tendance à proposer une explication « rigide » où nous retrouvons deux camps bien distincts qui se retrouvent en situation conflictuelle suite au fait que l'élite impose sa volonté au peuple, lequel est privé de raison, afin de les « civiliser ». Notre affaire pose problème, car Pons, bien qu'étant une figure d'autorité, marche à contre-courant de ce mouvement acculturant et ce, à deux niveaux. D'une part, au lieu d'inciter le peuple à s'éloigner des superstitions, il les encourage à s'écarter du « bon sens ». D'autre part, notre prêtre semble être aussi crédule que les gens du peuple et ainsi, le savoir qu'il a la responsabilité de diffuser en tant que prêtre est un faux savoir, une superstition. L'historiographie récente pense l'acculturation en terme davantage flexible et c'est en ce sens que nous supposons que l'affaire Pons prend tout son sens. En effet, pour pleinement comprendre la croyance dans les revenants et, par extension, le caractère inachevé du processus d'acculturation, nous sommes d'avis que la notion de rationalité, de paliers, d'échanges ainsi que le caractère dynamique de la croyance et du processus d'acculturation doivent guider notre réflexion. Afin de permettre à notre argumentation de s'épanouir pleinement, elle s'articulera autour de trois volets, soit le peuple, les magistrats et Pons.

S'il est vrai que certains individus ont cru en Pons, nous sommes d'avis que tous n'ont pas adhéré à ces histoires sans réfléchir et avec la même ferveur. Les différentes attitudes manifestées envers la croyance dans les revenants constituent un moyen privilégié pour aménager une logique des paliers au sein du peuple, logique qui, tout en sous-entendant que le processus de domestication des masses n'a pas atteint tout le monde de la même façon, permet de saisir avec précision les mécanismes de la croyance. Précisons que ces paliers sous lesquels s'inscrit le peuple ne sont pas fixés d'une façon catégorique ; la faculté de penser des gens du peuple, les échanges entre les paliers et les stratégies pouvant être utilisées dans un procès tant par l'accusé que le juge viennent brouiller les cartes. En terminant, précisons que cette logique de paliers met à l'honneur l'idée selon laquelle la croyance dans les revenants ne peut pas être pensée de façon homogène ; il existe plutôt différentes façons de se représenter la croyance dans les revenants chez le peuple.

En tant que figure d'autorité, il sera intéressant de se pencher sur l'attitude du peuple par rapport à Pons de manière à déterminer l'importance qu'il doit revêtir dans notre explication des mécanismes de la croyance. À cet égard, le point de vue des gens du peuple sur les écarts de conduite de Pons et leur degré de réceptivité par rapport à ses demandes retiendront notre attention. Dans un deuxième temps, les attitudes de Pons permettront de cerner son univers mental. Nous supposons qu'il existe certains points de jonction entre l'univers mental de Pons et celui du peuple. Par ricochet, en circonscrivant son univers mental, nous serons en mesure d'introduire, au même titre que chez le peuple, la notion de paliers pour le clergé. Bien que les limites de notre corpus nous contraignent à découper deux catégories grossières, soit l'idéal du « bon prêtre » et le « clergé délinquant », nous démontrons prouvera que l'idée d'homogénéité n'est pas de mise lorsqu'il est question de l'univers mental.

Bien que les magistrats permettent de cerner les mécanismes de la croyance de façon détournée, ce volet se révélera d'une aide précieuse pour compléter notre démarche. En effet, en circonscrivant les balises de leur univers mental à partir des questions posées, univers mental qui doit se distinguer de celui du peuple et de Pons sur plusieurs aspects, nous serons davantage en mesure de comprendre les mécanismes de la croyance. Malgré les différences qui seront identifiées entre ces groupes, nous supposons qu'il existe tout de même certains points de jonction permettant de croire à des échanges. Bien que nous ayons particulièrement insisté sur la notion de paliers dans notre discussion jusqu'à maintenant, il ne sera pas possible de faire preuve de la même précision avec le groupe des magistrats. En effet, étant donné que nous ne pouvons pas identifier à quel moment quel magistrat entre en scène, nous parlerons des magistrats sous une seule et même appellation, soit les magistrats du Châtelet de Paris, dans presque l'ensemble de la section les concernant. C'est seulement lorsque nous établirons une comparaison entre la sentence du Châtelet et du Parlement de Paris que nous pourrons distinguer les magistrats selon leur instance judiciaire.

Notre programme vise à repenser la croyance comme une entité rationnelle, hétérogène et active. Par ricochet, notre conception de la croyance aura des répercussions quant à la façon d'appréhender le processus d'acculturation. En accordant un levier rationnel aux

représentants du peuple qui sont ainsi amenés à penser différemment la croyance, le processus d'acculturation ne pourra plus être compris comme une structure qui s'abat uniformément sur les masses et ce, d'autant plus quand les figures d'autorité ne marchent pas main dans la main pour les « domestiquer ». En effet, selon la logique de notre démonstration, Pons constituera une preuve probante selon laquelle l'acculturation se déploie à des rythmes différents selon les variables impliquées dans un cas donné.

1.3. La présentation de notre corpus et la question méthodologique

La question de notre corpus a déjà été évoquée brièvement dans le cadre de ce chapitre. Il convient maintenant de le présenter, mais aussi de mentionner les obstacles rencontrés pour le constituer. Une fois que notre corpus aura été présenté, la méthodologie employée sera à l'ordre du jour de manière à opérationnaliser notre démarche.

1.3.1. Présentation de notre corpus

1.3.1.1. La nature de notre corpus

Le procès de Robert Pons mené au Châtelet de Paris en 1758, série Y aux Archives Nationales de France, constitue l'épine dorsale de notre corpus⁹⁴. Ce dossier, constitué de 190 feuillets, se présente sous la forme de différentes pièces. Dans un premier temps, nous retrouvons l'information, laquelle consiste à demander aux témoins ce qu'ils savent pour déterminer s'ils disposent de suffisamment d'indices pour prendre de corps les accusés (les arrêter pour les traduire en justice). Étant donné que l'affaire Pons répondait à ce critère, l'information donne suite à l'acte d'accusation et à l'instruction. L'instruction, qui constitue l'interrogatoire mené par un seul magistrat, se présente sous la forme de questions posées par le magistrat et des réponses des personnes interrogées. Précisons que l'affaire Pons compte 10 accusés et 14 témoins. L'instruction se compose aussi de quelques rapports d'experts. Le dossier est complété par le récolement (les témoins sont amenés à confirmer leur déposition), la confrontation (confrontations entre les témoins et les accusés ainsi que parmi les accusés) et la sentence.

⁹⁴ Archives nationales de France, Y 10201, *L'affaire de Robert Pons*, Châtelet de Paris, avril 1758, 190 feuillets

Or, à cette présentation des pièces doit s'ajouter celle des méandres empruntés pour constituer notre corpus principal. Alors que notre démarche en était encore à ses premiers balbutiements, notre idée première consistait à réunir les dossiers des trois juridictions ayant jugé l'affaire Pons de manière à réaliser une étude comparative en lien avec la croyance dans les revenants. En effet, il faut savoir que Robert Pons a été jugé, en première instance, par la justice ecclésiastique de l'Officialité de Paris. L'affaire ayant été portée en appel au Châtelet, un deuxième jugement fut rendu. En dernier ressort, le Parlement de Paris s'est penché sur cette affaire pour prononcer l'arrêt. Ces trois niveaux de justice auraient permis d'interroger la culture des magistrats d'une façon tout à fait nouvelle. Cependant, notre idée initiale a été renversée suite au fait que les dossiers de l'Officialité et du Parlement de Paris en lien avec l'affaire Pons sont introuvables. En effet, suite à des recherches aux Archives Nationales de France pendant le mois de juillet 2008, nous avons vécu deux déceptions : d'une part, suite à la Révolution française, la majorité des dossiers de l'Officialité de Paris qui appartiennent au fond Z¹⁰ ont été détruits ; d'autre part, une petite recherche à la salle des inventaires aux Archives Nationales a permis de découvrir que les dossiers du Parlement pour les années 1757 et 1758 sont considérés comme perdus⁹⁵. En fait, il nous a seulement été possible de retrouver l'arrêt du Parlement prononcé le 4 juillet 1758 suite au fait qu'il fait partie des minutes du Parlement, série Z^{2b} 1020. Ainsi, au lieu de réaliser une étude comparative, il a fallu recentrer notre démarche sur le procès mené au Châtelet de Paris. Malgré le fait que nous avons sous la main l'arrêt du Parlement⁹⁶, ce document n'est pas suffisant pour soutenir une démarche comparative. Dans le cadre de notre démarche, il sera seulement utilisé comme complément d'information.

En plus du procès de Pons mené au Châtelet de Paris s'ajoute un corpus secondaire. Ce corpus, d'essence littéraire principalement, aborde autant la question des revenants que la sphère judiciaire. Précisons que le caractère littéraire du corpus secondaire vise à rendre possible la comparaison de manière à pallier aux lacunes du corpus principal d'essence

⁹⁵ En d'autres termes, la série X^{2b} 1174-1318 dans laquelle on devrait retrouver les dossiers pour 1757 et 1758 présente un « trou » lorsqu'il est question de ces deux années.

⁹⁶ Archives nationales de France, *Arrêt du Parlement de Paris*, Z^{2b} 1020, 4 juillet 1758, 5 feuillets

judiciaire⁹⁷. Afin de donner du relief à notre analyse en lien avec la croyance dans les revenants dans la deuxième moitié du 18^e siècle, on fera intervenir plusieurs documents tels que *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle* (1710) de Laurent Bordelon⁹⁸, le *Traité des superstitions* (1741) de Jean-Baptiste Thiers⁹⁹, l'ouvrage de Dom Augustin Calmet *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits*¹⁰⁰ (1759) et le *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes* (1751) de Nicolas Lenglet Dufresnoy¹⁰¹. Ces écrits ont l'avantage de faire une esquisse des représentations qui sont présentes dans la société du 18^e siècle et, par le fait même, de nous permettre de comparer les éléments de croyance dans l'affaire Pons par rapport aux représentations littéraires de cette époque. Ainsi, nous serons en mesure de poser un regard davantage avisé sur l'univers mental des différents acteurs impliqués dans l'affaire Pons. Quant au volet judiciaire, il sera assuré, notamment, par les *Procès fameux* de Nicolas des Essarts, avocat¹⁰². Il s'agit de causes célèbres publiées en plusieurs volumes qui mettent en scène les causes ayant marqué la société française d'Ancien Régime. Ce document présente l'intérêt de fournir un point de vue sur l'affaire Pons par un représentant du corps judiciaire qui n'a pas été amené à juger la cause.

⁹⁷ Daniel Roche, *op. cit.*, p. V.

⁹⁸ Laurent Bordelon, *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire. Description du sabbat*, Amsterdam, Paris, 1710, 360p.

⁹⁹ Jean-Baptiste Thiers, *op.cit.*

¹⁰⁰ Dom Augustin Calmet, *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits*, 1759.

¹⁰¹ Nicolas Lenglet Dufresnoy, *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes*, Avignon, 1751.

¹⁰² M. des Essarts, « Pons, prêtre. Son procès et sa condamnation », *Procès fameux de l'essai sur l'histoire générale des tribunaux des peuples tant anciens que modernes contenant les anecdotes piquantes, & les jugements fameux des Tribunaux de tous les temps et de toutes les Nations*, 1785, Tome neuvième, p. 300-303.

1.3.1.2. Regard critique sur notre corpus

Le caractère de nos sources fait inévitablement surgir la question de leur crédibilité ou, si nous préférons, le problème de leur subjectivité. En effet, la voix populaire est toujours entendue à travers celle des élites et ce, tant en ce qui concerne les sources littéraires¹⁰³ que judiciaires. Par conséquent, les sources donnent nécessairement une image biaisée de la réalité¹⁰⁴. Doit-on pour autant éviter de se pencher sur cette question ? Muchembled¹⁰⁵ et Lebrun¹⁰⁶ sont d'avis qu'il suffit de poser un regard critique sur nos sources et de s'intéresser avant tout aux descriptions. Concernant les sources judiciaires en particulier, Nicole Dyonet fait une remarque intéressante qui confirme que tout n'est pas perdu : s'il est vrai que le peuple parle grâce aux représentants de la justice, ces derniers ne jouissent pas de la liberté d'adapter les propos à leur convenance; ils doivent se conformer à une procédure rigide mise en place par les autorités¹⁰⁷. Si nous poursuivons dans cette logique, nous pouvons dire que le « danger » de sombrer dans la subjectivité est moins prononcé à partir du moment où nous sommes conscients de sa présence. En terminant, précisons que Arlette Farge est d'avis qu'il ne faut jamais remettre en question la « vérité du discours », car « sa vérité [...] se tient dans cette façon dont le parler est pris dans des rapports de pouvoir que non seulement il suppose mais qu'il actualise »¹⁰⁸.

¹⁰³ Alors que Laurent Bordelon, Jean-Baptiste Thiers, Nicolas Lenglet Dufresnoy et Augustin Calmet sont des représentants de l'Église, M. des Essarts appartient au corps judiciaire.

¹⁰⁴ Benoit Garnot, « Une illusion historiographique : justice et criminalité au XVIII^e siècle », *Revue historique*, vol. 281, 1989, p. 361-379 ; François Lebrun, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, p. 14-15 ; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, p. 17-19.

¹⁰⁵ Robert Muchembled, « Chapitre 2 – Compromis et pratiques molles : la désacralisation judiciaire en marche (1750-1789) », *Le sanglot judiciaire*, p. 59.

¹⁰⁶ François Lebrun, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, 304 p.

¹⁰⁷ Nicole Dyonet, « Les paroles et les écritures. Fonctionnement et bénéfices de la procédure inquisitoire en France au XVIII^e siècle », *Déviance et Société*, vol. 11, no 3, 1987, p. 225-249.

¹⁰⁸ Arlette Farge, « Les archives du singulier. Quelques réflexions à propos des archives judiciaires comme matériau de l'histoire sociale ». *Histoire sociale, histoire globale? Actes du colloque (Paris, 27-28 janvier 1989)*. Sous la dir. de Christophe Charles, Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 183-189.

Outre la question de la crédibilité, la représentativité de notre corpus doit aussi être abordée. D'une part, sachant que notre corpus principal repose sur un cas singulier, nous pouvons faire remarquer qu'il constitue un « écart à la moyenne » important, écart qui ne peut prétendre être significatif. À cette critique, plusieurs contre-arguments peuvent être présentés. Tout d'abord, pour Robert Darnton, la notion de moyenne est un concept inexistant dans le domaine culturel. Les dossiers « inusités » constituent plutôt le moyen par excellence pour cerner la façon de penser des contemporains, point de vue qui est aussi partagé par les anthropologues¹⁰⁹. La singularité même de notre corpus principal peut aussi être relativisée selon notre point de comparaison. En effet, alors que Valéri Moléro révèle que l'Espagne voit plusieurs prêtres être impliqués dans des « chasses aux trésors » au 18^e siècle¹¹⁰, Ulrike Krampl lève le voile sur l'affaire des « faux sorciers » à Paris au début du 18^e siècle¹¹¹. Cette singularité est d'autant plus relative quand on sait que Michel de Certeau considère que chaque analyse est singulière au point de remettre en question la possibilité de procéder à des généralisations¹¹². D'autre part, notre corpus secondaire peut aussi nous amener à nous questionner sur sa représentativité. En d'autres termes, nos sources complémentaires visent, notamment, à servir de point de comparaison permettant de juger si les éléments de croyance mentionnés dans l'affaire Pons sont représentatifs, fonction sous-entendant en fait qu'elles ne doivent pas être un écart par rapport à la production de l'époque. Sachant que les sources choisies sont des œuvres abondamment lues, citées et publiées dans la société du 18^e siècle¹¹³, nos craintes ne sont pas justifiées sur cet aspect.

¹⁰⁹ Robert Darnton, *Le grand massacre des chats*, p. 93.

¹¹⁰ Valéri Moléro, « Chercheurs de trésors superstitieux et inquisition dans l'Espagne du XVIII^e siècle », *Foi, croyances, superstitions dans l'Europe des Lumières*, Clotilde Prunier, dir., Montpellier, Université Paul-Valéry-Montpellier III, 2001, 219-242.

¹¹¹ Ulrike Krampl, *op. cit.*, p. 137-154.

¹¹² Michel de Certeau, « Chapitre 1 : Faire de l'histoire », *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975.

¹¹³ Jacques Revel, « L'envers des Lumières. Les intellectuels et la culture « populaire » en France (1650-1800) », *Enquête, varia*, 1993.

Plus spécifiquement, notre corpus se révèle aussi problématique lorsque vient le moment de circonscrire la croyance. Précisons d'emblée qu'un procès s'inscrit toujours dans une armature prédéterminée rigide¹¹⁴ et notre démarche consiste à aller au-delà de cette armature pour dégager les croyances. Afin de s'assurer de bien cerner la croyance, il s'avère donc approprié de démystifier l'armature judiciaire au début de notre analyse. Malgré le fait que nous avons trouvé une solution à la première difficulté, le discours des personnes interrogées pose aussi problème. En effet, idéalement, nous devrions accéder aux gestes posés à la lumière des propos tenus pour cerner la croyance, mais les propos visent parfois à cacher intentionnellement la vérité afin d'éviter les représailles ou ne sont pas suffisamment explicites du fait de l'orientation prise par l'interrogatoire. Il s'avère donc complexe de connaître les gestes qui ont réellement été posés par les acteurs. Dans le même ordre d'idées, puisque les pensées formulées par les accusés doivent servir de point d'appui pour pallier aux faiblesses d'une approche consistant à seulement prendre en considération les gestes posés par les acteurs, la remise en question de la fiabilité des propos tenus suscite évidemment des inquiétudes quant à la possibilité de convenir de la croyance véritable d'un acteur. Ces inquiétudes sont d'autant plus palpables quand nous savons que les croyances de certains individus, dont les forces de l'ordre n'ont pas été en mesure de leur mettre la main au collet, doivent être cernées à la lumière des réponses données par des accusés étant peut-être prêts à tout pour se tirer d'affaire au point d'accuser autrui. En fonction de nos propos, il est légitime de se questionner sur la meilleure stratégie pour parvenir à cerner la croyance. En fait, deux propositions guident notre démarche. Tout d'abord, nous prendrons appui sur les contradictions qui émergent tant au sein du discours d'une même personne que lors de la confrontation des interrogatoires pour tenter de faire surgir la version des faits qui est la plus probable. Toutefois, même si des contradictions nous échappent, les conséquences seront minimales à partir du moment où nous sommes conscients de l'aspect suivant : les affirmations visant à cacher la vérité ne peuvent être émises qu'en fonction de la logique de la société dans

¹¹⁴ Daniel Jousse, « Chapitre premier : De ce qui précède le Règlement à l'extraordinaire – Titre XIII Des interrogatoires des accusés », *Traité de justice criminelle de France*, partie 3, livre 2, 1711, p. 253-297.

laquelle l'accusé prend place¹¹⁵. Précisons que nous ne distinguerons pas systématiquement les gestes posés des pensées formulées par les protagonistes.

1.3.2. La question méthodologique sur la sellette

Étant donné que notre corpus s'articule autour d'un seul procès qui est complété par des sources littéraires, l'approche qualitative constitue l'option qui a été retenue pour notre démarche¹¹⁶. Différentes voies s'offrent à nous tels que la micro-histoire et l'étude de cas. La micro-histoire, qui se présente comme une réponse à la crise provoquée par la domination de l'histoire sociale jusqu'à la fin des années 1970, se caractérise par une approche expérimentale qui se laisse guider par le paradigme de l'indice pour mener son « enquête ». L'accumulation d'indices permet de reconstituer le réseau social dans lequel prend place l'objet d'étude et ainsi, lever le voile sur les multiples ramifications qui unissent les acteurs impliqués¹¹⁷. Contrairement à la micro-histoire, l'étude de cas délaisse l'importance du réseau social ; elle ressemble surtout à une biographie¹¹⁸. Nous proposons une démarche qui se situe à la croisée de ces deux voies. Bien que nous ne disposons pas du temps nécessaire pour consulter les milliers d'archives permettant de reconstituer le réseau social dans lequel prend place l'affaire Pons et que nos recherches infructueuses aux Archives Nationales nous amènent à douter qu'une telle approche ait été réalisable, nous ne renonçons pas pour autant à

¹¹⁵ Cette affirmation s'inspire de notre réflexion sur la croyance. Voir Jean Bazin, *loc. cit.* ; Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence », p. 363-383 ; A. Boureau, *loc. cit.*, p. 512-526 ; Ludwig Wittgenstein, *loc. cit.*, p. 106-135. Cependant, Arlette Farge confirme aussi la pertinence de cette affirmation au niveau judiciaire. Voir Arlette Farge, *loc. cit.*, p. 183-189.

¹¹⁶ Benoit Garnot est d'avis que le traitement sériel déforme la réalité suite au fait qu'il ne fait que « reproduire les opérations du filtrage des institutions répressives ». Voir Benoit Garnot, « Pour une histoire nouvelle de la criminalité au 18^e siècle », *Revue historique*, vol. 288, 1992, p. 289-303.

¹¹⁷ Dans le cas d'un ouvrage tel que *Le pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle* de Giovanni Lévi, la réflexion de l'auteur a nécessité l'étude de milliers d'archives pour comprendre tous les réseaux sociaux. Voir Giovanni Lévi, *Le pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989, coll. « Bibliothèque des histoires », 230p. ; Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du 16^e siècle*, Paris, Aubier, 1993, coll. « Histoires », 220p. ; Jacques Revel, *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard, 1996, coll. « Hautes études », 243p.

¹¹⁸ Par exemple, dans son étude sur la sœur Benedetta, Judith Brown retrace son histoire à partir de son enfance pour tenter de comprendre son acte d'accusation. Voir Judith C. Brown, *Immodest Acts : the Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, New York, Oxford University Press, 1986, coll. « Studies in the History of Sexuality », 214p.

replacer notre affaire dans son environnement social de manière à mieux comprendre les mécanismes de la croyance.

Lorsque vient le moment d'explicitier les points sur lesquels portera notre analyse, il convient de distinguer le dossier du Châtelet du corpus secondaire. Dans un premier temps, notre analyse des différentes pièces du dossier visera à circonscrire l'univers mental des 3 groupes représentés¹¹⁹. Afin de distinguer l'armature judiciaire de l'univers mental, nous veillerons, tout d'abord, à faire surgir de notre corpus la procédure judiciaire traditionnelle. Une fois cette étape effectuée, nous analyserons les questions des magistrats selon un angle croisé de manière à trouver des indices permettant de délimiter les balises de leur univers mental. Cette analyse des questions nous invitera, par la suite, à poursuivre avec l'analyse des réponses formulées par les accusés. Trois dimensions retiendront notre attention, soit la possibilité d'identifier des phases au niveau de l'attitude manifestée par les accusés (précisons à nouveau que les différentes attitudes serviront de point d'appui pour délimiter les paliers qui peuvent être aménagés au sein du peuple), la mention d'éléments en lien avec la croyance dans les revenants et l'explicitation d'éléments pouvant expliquer leur attitude dans l'affaire. En fonction de notre analyse, nous serons davantage en mesure de circonscrire l'univers mental de chacun des groupes étudiés et, par ricochet, de nous pencher sur les points de jonction potentiels pouvant exister. Dans un deuxième temps, l'analyse du corpus secondaire permettra d'enrichir notre démarche. En plus de nous attarder sur la façon dont les auteurs décrivent la croyance dans les revenants, le regard porté sur les gens qui y croient nous intéressera particulièrement. Par l'entremise de ce corpus complémentaire, nous tenterons d'établir des points de jonction avec notre dossier du Châtelet de Paris afin de poser un regard davantage avisé sur les acteurs impliqués dans cette affaire.

1.4. Conclusion

Cette grille de lecture permet d'envisager avec davantage de quiétude le volet analyse. Cependant, il faut savoir que cette grille fait aussi surgir une question à notre esprit, question qui, bien qu'étant à l'arrière-plan lorsque la « culture populaire » a été définie, est pleinement

¹¹⁹ Nous aurions pu préciser notre démarche pour chacun des trois groupes, mais, par son souci d'efficacité, nous la présenterons de façon globale.

visible maintenant que la méthodologie a été abordée. En effet, il est sage de se demander si les acteurs se rattachant à la culture populaire ou à la culture des élites dans les sources peuvent être considérés comme des porte-parole de leur groupe ou bien s'ils ne sont qu'une voix parmi tant d'autres du « peuple » ou de « l'élite ». Selon toute vraisemblance, il convient de retenir la première option. Évidemment, il est justifié de se demander si Pons est représentatif du milieu clérical. Loin d'affirmer que notre prêtre constitue la norme parmi sa communauté, nous sommes d'avis qu'il ne représente pas une exception... Insistons sur le fait que l'objectif premier de notre démarche consiste à réfléchir aux mécanismes de la croyance. Toutefois, comment pourrions-nous réfléchir à cette question si nos protagonistes ne sont pas représentatifs de leur groupe ?

L'affaire Pons semble être le théâtre privilégié pour étudier le processus d'acculturation à l'œuvre dans la deuxième moitié du 18^e siècle à la lumière d'un objet d'étude singulier, soit les mécanismes de la croyance qui interviennent dans une affaire en lien avec les revenants. Ce théâtre est cependant très complexe. D'une part, il met en scène trois groupes qui ne peuvent être étudiés de façon isolée et compris comme des entités homogènes. D'autre part, à partir du moment où nous pensons que l'attitude des acteurs s'insère dans une logique rationnelle où les croyances ne peuvent être pensées en terme d'homogénéité et d'immobilité, nous saisissons d'autant plus la complexité de notre projet. Cependant, les bénéfices de notre démonstration quant à la façon d'appréhender le processus d'acculturation comme une « structure » qui laisse davantage de place à la flexibilité justifient le défi, malgré les difficultés qui y sont inhérentes.

CHAPITRE II

LA CROYANCE AUX REVENANTS CHEZ LE PEUPLE : VERS UNE REDÉFINITION DE LA FAÇON D'APPREHENDER LA CULTURE POPULAIRE

Acteurs principaux

Robert PONS, prêtre ayant « abusé de son caractère de prêtre à l'égard des gens du peuple »

Pierre PIVET, garçon ayant volé son maître dans l'espoir d'obtenir sa part sur les 3 millions

François CHAMPOUILLON, homme ayant conseillé à Pivet de voler son maître

Louise Catherine SAUVAGE, femme de François Champouillon qui a aussi conseillé Pivet

DUVOULDY, participant aux pratiques et assemblées superstitieuses

Marie-Madeleine MATHIEU, femme qui a fait un moribond et qui a participé aux assemblées

Marie-Jeanne BOULANGER, domestique de Duvouldy qui a participé à l'empoisonnement

René BOUFFÉ, fils de la Mathieu qui a accordé foi à l'histoire des revenants

DANGUELLE, participant aux pratiques et assemblées superstitieuses

2.1. Introduction

L'appellation « culture populaire » se doit d'être pensée de façon plurielle, d'où la raison pour laquelle nous abordons d'emblée ce chapitre sur le peuple en ayant en tête la notion de « paliers ». Évidemment, au même titre que la notion de « populaire », il est délicat d'utiliser le terme « peuple » si on se réfère à Daniel Roche dans *Le peuple de Paris : essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*¹. Afin de faciliter notre démarche, le « peuple » désigne, dans ce travail, tous les individus qui n'appartiennent pas au clergé ou aux magistrats. Une telle définition n'est pas sans rappeler la définition donnée par Furetière, lequel considère que le peuple « se dit encore plus particulièrement par opposition à ceux qui sont nobles, riches ou éclairés »². Afin de mieux circonscrire ce peuple dont il est question

¹ Daniel Roche, *Le peuple de Paris : essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*.

² François Lebrun, « Chapitre 12 : La culture populaire en France au 17^e siècle à travers le 'dictionnaire' de Furetière », *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, p. 201.

dans ce chapitre, il s'avère approprié, dans un premier temps, d'en présenter une esquisse à la lumière des informations qui sont contenues dans le dossier du Châtelet de Paris. Par la suite, nous serons pleinement en mesure d'entrer dans le vif du sujet en présentant les différentes attitudes manifestées envers la croyance aux revenants, dimension qui nous permettra de déterminer s'il est possible de dégager une tendance collective quant à la façon de croire à l'existence des revenants. Nous concluons ce chapitre en discutant des raisons pouvant expliquer une telle croyance.

2.2. Le profil socio-démographique du peuple

Lorsque vient le moment d'esquisser le profil du peuple (*voir app. A.1.*), certaines précisions s'imposent d'emblée. Précisons tout d'abord que nous désirons tracer le profil socio-démographique du peuple de manière à mieux connaître les acteurs de notre dossier mais, surtout, disposer d'outils lorsque viendra le moment d'avancer une explication permettant de comprendre comment l'affaire Pons peut prendre place dans le Paris du 18^e siècle. En ce sens, nous comprenons que, parmi les représentants du peuple, il s'avère judicieux de concentrer notre propos sur les individus qui mentionnent dans le cadre du procès des éléments pouvant nous aider à circonscrire la croyance dans les revenants. En effet, étant donné que six des témoins³ fournissent uniquement des informations sur les circonstances du vol commis par Pivet, nous considérons qu'il n'est pas pertinent de les inclure dans notre description du fait que ces individus ne seront pas interpellés lorsque viendra le moment d'avancer des explications sur la croyance aux revenants. Bien que six témoins aient été écartés de notre esquisse, il faut préciser que notre profil socio-démographique inclura autant les caractéristiques des accusés que des témoins à partir du moment où ils apportent des éléments d'informations qui serviront ultérieurement à notre discussion. Avant d'entamer notre présentation, rajoutons que nous ne disposons d'aucune

³ Ces témoins répondent au nom de Paul Roussel, directeur des carrosses de Bourges; Sébastien Ducros, caissier des poudres; Pierre Barthelemy Bonnin, soldat; Jean-Baptiste Montagne, sergent du guet; Pierre Joseph Carré, domestique de Ducros et Pierre Gosselin, gagne-demi.

information socio-démographique sur quatre acteurs pertinents à notre propos, soit Duvouldy, Danguelle, la Dumont et Marie-Françoise le Beauseguigne (témoin)⁴.

En vertu de ces précisions, notre esquisse concernera principalement 13 individus : parmi les accusés, nous pouvons citer Louise Catherine Sauvage, Marie Madeleine Mathieu, Marie-Jeanne Boulanger, René Bouffé, François Champouillon et Pierre Pivet⁵ ; parmi les témoins, nous comptons dans notre analyse Marie Antoinette Merlin, Marie Anne Noël, Françoise Henneguy, Marie Marguerite Labassée, Bertrand Dulu, Anne Lebeau et Marie-Françoise Lebeau. Les 13 individus faisant partie de notre échantillon seront analysés selon différentes variables telles que l'âge, le sexe, les liens existant entre eux, le métier pratiqué, le lieu de résidence ainsi que leur degré d'alphabétisation. Rappelons que notre démarche ici s'inscrit dans la logique des propos de Roger Chartier. Comme nous l'avons mentionné au chapitre I, Chartier est d'avis que les critères traditionnels ne sont généralement pas satisfaisants lorsque nous désirons circonscrire la culture de l'écrit suite au fait qu'ils ne sont pas en mesure de rendre compte des nuances inhérentes à la réalité culturelle de l'époque étudiée⁶. Cependant, précisons que notre but ne consiste pas à appréhender la croyance aux revenants par le biais de ces variables. Les différentes attitudes manifestées par les acteurs impliqués dans l'affaire Pons constituent notre point de départ et ces balises socio-démographiques serviront seulement à titre de complément permettant de mieux comprendre notre dossier.

Afin de nous familiariser avec nos 13 individus, lesquels comptent 9 femmes et 4 hommes, il s'avère approprié, dans un premier temps, de présenter les liens de parenté qui

⁴ Même si ces individus ne peuvent figurer dans notre profil socio-démographique du fait de l'absence d'informations à leur sujet, ils ne figurent pas dans la même catégorie que les 6 témoins qui ont été précédemment écartés. En d'autres termes, ces 4 acteurs seront quand même évoqués dans le cadre de notre analyse suite au fait que les propos tenus sur eux par d'autres acteurs (Duvouldy, Danguelle et la Dumont sont toujours en cavale au moment du procès) permettent de donner du relief à notre démarche en lien avec la croyance.

⁵ Bien que Pons ait été compté dans le nombre d'accusé au chapitre I, il ne figure pas ici suite au fait qu'il n'appartient pas, du strict point de vue de la société d'ordre, au peuple.

⁶ Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien régime*.

existent entre eux. Notre dossier met en scène trois couples unis par les liens du mariage, soit Pierre Pivet et Marie-Antoinette Merlin, François Champouillon et Louise Catherine Sauvage ainsi que Bertrand Dulu et Marguerite Labassée. Dans le cas de Pierre Pivet, plusieurs liens peuvent être établis avec d'autres protagonistes de notre affaire : alors qu'Anne et Marie-Françoise Lebeau sont ses tantes et Marie-Françoise Henneguy sa cousine, Bertrand Dulu est son cousin. Pour sa part, Marie-Jeanne Boulanger est la domestique de Duvouldy.

Étant donné que tous nos protagonistes habitent dans les paroisses St-Paul, St-Eustache ou le Marais à Paris, soit des paroisses qui se situent, à proximité, au centre de Paris (voir app. A.2.), ces liens de parenté sont vécus étroitement. Christian Romon précise que ces quartiers au 18^e siècle s'inscrivent dans ce qu'il appelle la « topographie de la misère »⁷, soit des quartiers où les pauvres, mais tout particulièrement les mendiants, s'agglutinent. Puisque le greffier attribue un métier à ces 13 individus dans notre dossier, il est légitime d'affirmer que notre échantillon n'appartient pas aux strates inférieures du peuple⁸. Toutefois, sachant que tous nos protagonistes exercent des métiers modestes, nous pouvons supposer qu'aucun d'entre eux ne vit dans l'abondance⁹. Afin d'illustrer cette affirmation, précisons que cinq des femmes ont des métiers en lien avec l'entretien ou la confection de vêtements¹⁰, Marie Jeanne Boulanger est domestique, Champouillon est musicien ainsi que sergent à l'église et Pivet est

⁷ Christian Romon, « Le monde des pauvres à Paris au 18^e siècle », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 37^e année, no 4, juillet-août 1982, p. 729-763.

⁸ Notons que le métier constitue un moyen d'identité sociale et professionnelle pour le greffier. Toutefois, en ce qui concerne les gens issus de ces quartiers, il est fréquent que les individus n'exercent plus le métier pourtant indiqué par le greffier.

⁹ Daniel Roche précise que le « deux tiers des salariés sont frappés par un appauvrissement relatif, et la réussite est limitée à quelques secteurs... » dans le Paris du 18^e siècle. Voir Daniel Roche, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰ Louise Catherine Sauvage est couturière, Marie Madeleine Mathieu est ouvrière en linge, Anne Lebeau est principalement blanchisseuse, Marie Françoise Lebeau est couseuse de bas et Marie-Antoinette Merlin est piqueuse de jupons.

garçon au bureau des poudres. La précarité des emplois de certains de nos protagonistes est telle qu'ils doivent parfois occuper un deuxième emploi¹¹.

Parmi nos protagonistes, si 5 d'entre eux ont au moins 40 ans, nous en comptons 8 qui se situent en dessous de cette balise. Si nous considérons que d'un point de vue légal, sous l'Ancien Régime, une femme est mineure jusqu'à 25 ans et un homme jusqu'à 30 ans, 5 de nos protagonistes n'ont pas encore atteint le seuil de la majorité, soit Marie-Anne Noël (18 ans), Marie-Françoise Henneguy (19 ans), Marie Marguerite Labassée (25 ans), René Bouffé (28 ans) et Pierre Pivet (28 ans). Le mythe associé aux Lumières, mythe selon lequel la diffusion des Lumières s'accélérait au fur et à mesure que nous progressons au 18^e siècle¹², pourrait nous amener à penser que les protagonistes les plus jeunes, ayant profité des lieux de diffusion, seraient davantage alphabétisés. Or, cette logique ne semble pas s'appliquer à notre échantillon. Précisons, tout d'abord, que 6 individus savent signer alors que 6 ne savent ni lire, ni écrire. Parmi les protagonistes âgés d'au moins 40 ans, seule Anne Lebeau affirme ne pas savoir lire et écrire alors que chez les individus appartenant au groupe âgé de moins de 40 ans c'est la majorité qui se situe dans cette catégorie. Cependant, sachant que « l'analphabétisme n'est pas inculture »¹³, nous ne devons pas faire des conclusions précipitées sur cette dimension et ce, d'autant plus quand nous savons que la capacité de signer n'est pas une variable absolue pour cerner l'alphabétisation¹⁴. Quoi qu'il en soit, la plupart des études admettent que les femmes sont généralement moins « savantes » que les hommes¹⁵. Même s'il est difficile d'arriver à des conclusions avec notre échantillon, il semble que notre dossier suive cette règle : parmi les hommes, seul Bertrand Dulu affirme ne pas savoir lire et écrire.

¹¹ Alors que Anne Lebeau est blanchisseuse et marchande de fruits, Bouffé fils est garçon tapissier tout en étant commis des courtiers de trait. Pour sa part, Marguerite Labassée est porteuse de suif pour les chaudières et revendeuse de fruits.

¹² Daniel Roche, *op. cit.*, p. 271-2.

¹³ Michel Vovelle, *La chute de la monarchie : 1787-1792*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, coll. « Nouvelles histoire de la France contemporaine », p. 78, cité par Christian Romon, *op. cit.*, p. 737.

¹⁴ Daniel Roche, *op. cit.*, p. 273-4.

¹⁵ Christian Romon, *op. cit.*, p. 737.

2.3. Les différentes attitudes manifestées par le peuple

Bien que cette section a pour but premier de circonscrire les différentes attitudes des acteurs impliqués dans le procès quant à la croyance aux revenants, nous devons, tout d'abord, présenter sommairement le cadre juridique dans lequel s'inscrivent nos protagonistes.

2.3.1. Pour une démystification de la procédure judiciaire

Une lecture du *Traité de la justice criminelle de France (1771)* de Daniel Jousse révèle que, même s'il est permis d'interroger un accusé autant de fois qu'il est nécessaire, le magistrat interroge idéalement le prévenu trois fois. Alors que le premier interrogatoire vise à sonder le prévenu, le deuxième interrogatoire consiste à présenter des indices ou des contradictions à l'accusé de manière à l'inciter à avouer son crime. Quant au troisième interrogatoire, le magistrat doit contraindre l'accusé à faire des aveux en lui présentant des preuves¹⁶. Voyons plus précisément comment s'incarnent ces trois volets.

Pour ce qui est du premier interrogatoire qui vise simplement à sonder le prévenu, le magistrat emploie des voies détournées pour parvenir à ses fins. Comme le précise Jousse, « le juge doit interroger l'accusé par des circuits et des interrogatoires éloignés, de manière que cet accusé ne puisse pénétrer ce que le juge veut sçavoir de lui »¹⁷. Pour ce faire, le magistrat se sert des informations données par l'accusé ou des informations recueillies lors des arrestations pour formuler des questions. L'interrogatoire de Louise Catherine Sauvage le 7 septembre 1757 illustre adéquatement ce cas de figure : « Interrogé pourquoi ayant été conduite la nuit dernière chez Monsieur Merlin notre confrère pour sçavoir si elle répondante et son mary n'avoient pas vu hier dans l'après-midy ledit Pivet ; elle a soutenu contre vérité qu'elle ne l'avoit pas vue ». Ces questions visent à éclaircir les circonstances de l'affaire, l'implication des protagonistes, mais aussi de se faire une idée sur les prévenus. Dans le cas présent, l'expression « contre vérité » prouve bien que le magistrat connaissait la réponse à sa

¹⁶ Daniel Jousse, « Chapitre premier : De ce qui précède le Règlement à l'extraordinaire – Titre XIII Des interrogatoires des accusés », *Traité de justice criminelle de France*, partie 3, livre 2, 1771, p. 279-280.

¹⁷ *Ibid.*, p. 273.

question ; en mentant dès le premier interrogatoire, la Sauvage permet au magistrat de la cataloguer d'emblée comme une personne qui ne dit pas la vérité. Précisons qu'une règle que le juge doit impérativement respecter et ce, dès le premier interrogatoire, consiste à formuler des questions qui soient « claires, précises & sans équivoques »¹⁸ tout en évitant de « suggérer les réponses à l'accusé »¹⁹. Cette règle vise à assurer que les réponses de l'accusé soient valides.

Par la suite, le magistrat doit inciter l'accusé à faire des aveux en lui avançant des indices ou en soulevant des contradictions dans son discours. Les indices, au même titre que les contradictions, sont fournis par l'accusé. En effet, l'accusé donne parfois involontairement des munitions au magistrat en avouant un fait qui peut servir à parvenir à la vérité si ce dernier sait comment l'intégrer judicieusement dans son interrogatoire. Quant aux contradictions, Jousse déclare que « si l'accusé avance des choses qui n'ont aucune vraisemblance, ou qui se contredisent, le juge lui représentera que ce qu'il dit, n'est pas vraisemblable, & est contraire à ce qu'il a déclaré précédemment »²⁰. Par exemple, dans notre dossier, au deuxième interrogatoire de François Champouillon qui prend place le 8 octobre, le magistrat soulève une contradiction en ses termes : « À luy remontré qu'il ne dit pas la vérité puisque Pivet en rentrant dans la chambre s'est aperçu que luy répondant etois encore occupé à renouer le sac ».

Le troisième volet de l'interrogatoire vise à extirper des aveux de la part de l'accusé en lui avançant des preuves. Dans notre dossier, étant donné que les seules preuves en lien avec cette affaire résident dans l'argent volé par Pivet et les objets achetés avec cet argent, il n'est pas étonnant que cette dimension ne soit pas très présente dans l'interrogatoire. En fait, c'est seulement avec Champouillon et Pivet que nous voyons les magistrats avancer des preuves. Afin d'illustrer cette affirmation, précisons que lors de l'interrogatoire de Pivet le 8

¹⁸ *Ibid.*, p. 274.

¹⁹ *Ibid.*, p. 275.

²⁰ *Ibid.*, p. 277.

avril 1758, le magistrat lui déclare « Interpellé de reconnoître lesdits effets de déclarer d'où ils lui proviennent et s'il les a achetés avec l'argent du frère Ducros ».

Pour contrer cette procédure judiciaire, les personnes interrogées ont recours à différentes stratégies²¹, lesquelles s'inscrivent dans la logique selon laquelle les représentants du peuple ne doivent pas être pensés comme des êtres privés de rationalité²². Ici, nous présenterons sommairement trois stratégies. Tout d'abord, certains prévenus refusent de répondre aux questions. Bien que nous évoquions cette stratégie, précisons que dans notre dossier aucun accusé n'y fait appel. Certains des protagonistes de l'affaire Pons préfèrent mentir. D'ailleurs, la réponse donnée par la Sauvage le 7 septembre 1757 constitue un exemple probant. Même lorsqu'ils sont confrontés à un autre accusé, il est intéressant de préciser que certains prévenus s'obstinent à nier les faits, leur culpabilité : « Ladite Boulanger dit quelle n'a point dit à la femme Bouffé quelle venoit de faire un moribond avec la femme Dumont, ladite femme Bouffé et tante avec ladite Dumont... » (Confrontation de Marie-Jeanne Boulanger avec la femme Bouffé, 7 avril 1758). Une autre stratégie consiste à accuser les autres prévenus pour tenter d'esquiver la justice. Lors de son interrogatoire du 15 octobre, la Boulanger préfère jeter le blâme sur les femmes Dumont et Bouffé concernant l'empoisonnement d'un malade à l'hôpital en précisant qu'elle « les laissa entrer à l'hôtel dieu et alla faire sa prière dans l'église de Notre Dame où elle resta à les attendre ».

Dans le cadre de cette section, notre but consistait seulement à faire un tour d'horizon pour pouvoir entamer notre analyse. Le chapitre IV, qui portera sur les magistrats, élaborera davantage sur la procédure judiciaire de manière à mieux circonscrire l'univers mental de ce

²¹ Benoit Garnot, « Pour une nouvelle histoire de la criminalité au XVIII^e siècle », p. 289-303 ; Frédéric Jacquin, *Affaires de poison: les crimes et leurs imaginaires au XVIII^e siècle*, Paris, Belin, 2005, p. 110.

²² Stuart Clark, « French Historians and Early Modern Popular Culture », p. 62-99 ; Clifford Geertz, « Chapitre IV : Le sens commun en tant que système culture », p. 93-118 ; Rachel Couture, *Le règlement judiciaire de l'injure à Paris au XVIII^e siècle : collaboration entre la justice conciliante et les justiciables avertis*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008, 211 feuillets.

groupe. Maintenant que nous avons précisé les balises dans lesquelles s'insère le discours des acteurs impliqués dans le procès, il s'avère judicieux d'entrer dans le vif du sujet.

2.3.2. Prise de position par rapport à la proposition sur l'existence des revenants

Cette dimension se révèle difficile à appréhender et ce, pour trois raisons. Tout d'abord, bien que nous parlions de la « proposition sur l'existence des revenants » comme s'il s'agissait d'un phénomène simple, cette proposition implique en fait plusieurs sous-dimensions si nous nous référons aux propos tenus par les acteurs dans le procès. En effet, en plus d'inclure la proposition de « faire un moribond », cette expression concerne aussi les conjurations pour faire revenir le mort sur terre et les voyages à l'extérieur de Paris pour consulter un berger permettant de faire réussir l'affaire après que les conjurations se soient soldées par un échec. De plus, la croyance dans les revenants est tellement complexe que chacun des trois paliers initiaux que nous avons identifiés au chapitre I²³ se subdivise en fait en deux suite à une analyse détaillée de notre corpus. Ainsi, les représentants du peuple dans notre dossier doivent être appréhendés à la lumière de six paliers au lieu de trois.

2.3.2.1. Les gens du peuple qui croient à cette proposition

Une lecture préliminaire avait révélé que plusieurs protagonistes de notre dossier croyaient à la proposition selon laquelle les revenants existent. Bien que plusieurs individus semblent croire à cette proposition pendant toute l'affaire, un des acteurs fait toutefois appel à sa faculté de douter. Précisons que la notion de rationalité ne concerne pas uniquement ce palier. En effet, même si certains individus croient aux revenants, il est important de rappeler que leur pensée n'est pas pour autant irrationnelle²⁴.

2.3.2.1.1. Les individus qui y croient pendant toute l'affaire

De prime abord, cette catégorie pourrait être pensée comme un tout homogène. Or, notre analyse a révélé que la situation est davantage complexe. Nous accorderons une grande

²³ Au chapitre I, nous avons précisé que les attitudes des protagonistes pouvaient être distinguées entre ceux qui ne croient pas à l'histoire des revenants, ceux qui y croient et ceux qui abusent d'autrui.

²⁴ Stuart Clark, *loc. cit.*

importance aux gestes posés dans cette section. En effet, à partir du degré de gravité des gestes posés par nos protagonistes, nous serons en mesure d'introduire les différents niveaux de croyance ou, si nous préférons, les niveaux d'intensité de la croyance²⁵. À la lumière de notre corpus, cinq niveaux d'intensité peuvent être distingués.

La Dumont, la Bouffé ainsi que la Boulanger représentent sans aucun doute le premier niveau d'intensité. D'une part, la Dumont et la Bouffé croient tellement dans la possibilité d'accéder à des richesses par l'entremise des indications d'un revenant qu'il est admis que ces deux femmes ont fait des moribonds à l'hôpital et, afin d'accélérer leur projet, ont même empoisonné un agonisant²⁶. Le témoignage de Pivet se révèle d'ailleurs très éloquent à ce sujet :

⇒ Ladite Dumont et ladite Bouffé avoient été à l'hotel Dieu où elles avoient fait trois moribonds, c'est à dire quelles avoient portés des douceurs à trois malades en différentes fois, et qu'au troisième elles avoient donné quinze grain d'émétique dans un verre d'alican pour le faire mourir, qu'elles avoient demandé au premier une certaine somme, au second trente mil livres, et au troisième trois millions, quelles avoient fait promettre sur le St. Evangile à ce dernier et signé de son sang, qu'aussitôt après sa mort il viendrait les trouver pour leur procurer les trois millions (10 octobre 1757).

Leur croyance dans cette histoire atteint une telle intensité que Pivet poursuit en précisant qu'elles ont même « vendus leurs hardes et leurs meubles pour subsister » dans l'attente que cette histoire aboutisse. D'autre part, le cas de Marie-Jeanne Boulanger est particulièrement intéressant, car, étant donné qu'elle a recours à certaines stratégies pour montrer qu'elle est innocente, il est difficile de la rattacher aux agissements de la Dumont et la Bouffé. Dans le cadre du procès, la Boulanger nie, en effet, à plusieurs reprises les faits tout en tentant de montrer sa bonne foi par le biais de cas précis. En plus de nier avoir pris part à l'empoisonnement de l'agonisant et d'avoir participé aux conjurations, la Boulanger révèle « que l'on devoit donner quelque somme d'argent sur lesdits trois millions audit Champouillon et à sa femme et au nommé Pivet, et qu'il avoit été pareillement promis de

²⁵ Alain Boureau, « L'église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne » ; P. Veyne, *loc. cit.*

²⁶ Bien que l'empoisonnement ne figure pas parmi les chefs d'accusation de Robert Pons, le fait que plusieurs protagonistes évoquent cette dimension nous est apparu important.

donner quelque chose à la dépositante qui a fait réponse qu'elle méprisait les biens mal acquis et que dieu étoit plus puissant que le diable » (15 octobre 1757). Le 24 mars 1758, elle a toujours recours à cette stratégie en précisant que « lorsqu'elle a appris que l'on cherchoit son maître elle a remis elle-même au commissaire un écu de six franc que son maître lui avoit laissé avant de partir, ne voulant avoir rien à se reprocher ». Comme deuxième stratégie, la Boulanger se plaît à accuser les autres. En effet, elle attribue ouvertement tout le « mérite » de l'empoisonnement à la Dumont et la Bouffé lors de son interrogatoire du 24 mars 1758 : « S'il n'est pas vrai qu'il y avoit de l'émétique dans le vin, a dit quelles lui ont déclarés quelles avoient donnés de l'émétique au malade à trois différentes fois : d'abord deux grains, ensuite trois grains et enfin dix grains pour la troisième fois ». Pourtant, à la lumière des propos tenus par certains individus tels que Champouillon, nous découvrons que la Boulanger semble avoir une plus grande implication dans cette affaire qu'elle veut bien le faire croire. Précisons que lors de son interrogatoire du 30 janvier 1758, Champouillon fait la déclaration suivante :

S'il n'a point entendu parler chez Duvouldy que l'on devoit faire un moribond à l'hôtel dieu.

⇒ A dis que Manon Boulanger gouvernante de Duvouldy lui a dis au mois de septembre quelle avoit été avec la femme Bouffé à l'hôtel Dieu pour porter du vin d'alicant à un malade et lui faire jurer sur l'évangile qu'il apporterois une certaine somme d'argent et quelles feroient prier Dieu pour le repos de son âme.

Ainsi, contrairement à ce que la Boulanger affirme, elle aurait pris part aux visites faites auprès d'agonisants à l'hôtel Dieu afin de faire des moribonds. Évidemment, au même titre que la Boulanger, peut-être que les réponses de Champouillon s'inscrivent dans une démarche stratégique, mais, à partir du moment où plusieurs protagonistes affirment la même chose que Champouillon et que la Boulanger se voit attribuer cette faute dans les chefs d'accusation, nous sommes d'avis qu'il est juste de penser que la Boulanger a menti.

Si la Dumont, la Bouffé et la Boulanger prouvent l'intensité de leur croyance dans les revenants en se rendant à l'hôpital pour faire des moribonds et, possiblement, empoisonner un agonisant, Pivet, qui incarne le deuxième niveau d'intensité de la croyance, démontre sa « ferveur » en commettant un vol pour aider la troupe de Pons dans son entreprise

(interrogatoire du 30 septembre 1757)²⁷. En effet, alors que son maître, le sieur Ducros, lui avait confié comme mission de récupérer une certaine somme d'argent au bureau des Carrosses, Pivet décide de s'approprier l'argent afin d'en prêter à Duvouldy, lequel l'assurait qu'il était sur le point d'obtenir 3 millions d'un revenant²⁸. De la somme qu'il lui restait, Pivet, assuré d'avoir une part sur les 3 millions, dépense abondamment pour faire plaisir à ses proches, voire à des inconnus. Étant donné qu'il est supposé toucher un montant important, l'argent dépensé ne sera-t-il pas rapidement remplacé ? L'intensité de la croyance de Pivet est pleinement perceptible quand, suite à la question de sa tante qui lui demande par quel moyen il obtiendra 600 000 livres, il affirme que « c'étoit le diable qui devoit apporter trois millions dans une conjuration qui devoit se faire par un berger accompagné d'un prestre et d'une femme qui devoit se donner au diable » (30 septembre 1757). Le 10 octobre, lorsque le magistrat lui demande « s'il a été intimement persuadé d'avoir sa part dans les trois millions qu'on luy avoit fait entendre devoir se trouver », Pivet affirme « qu'il a été intimement persuadé d'avoir au moins cent mil franc²⁹ ».

Pour sa part, René Bouffé fils, qui à notre avis se situe au troisième niveau d'intensité de la croyance, démontre l'intérêt qu'il accorde à cette histoire en prenant non seulement part aux voyages faits à l'extérieur de Paris pour trouver un berger, mais aussi en fournissant des fonds pour réaliser ces voyages (15 octobre 1757 et 24 mars 1758). Rappelons que ces voyages à l'extérieur de Paris visent à faire réussir l'affaire après que les nombreuses conjurations se soient soldées par un échec. Si Bouffé fils fournit un certain montant pour les voyages, c'est bien parce qu'il compte recevoir une somme sur les 3 millions tel qu'il l'exprime dans le passage suivant : « Si luy répondant sçavoit quelle estoit l'affaire que l'abbé

²⁷ Précisons que le niveau d'intensité de la croyance a été établi en fonction de la gravité des gestes posés pour la société de l'époque de manière à proposer une grille de lecture de notre corpus. Cependant, nous sommes conscients du fait que Pivet semble croire intensément aux revenants ; sa participation est simplement différente.

²⁸ Nous saisissons d'autant plus la portée du vol commis par Pivet quand nous savons que Pivet, en tant que domestique de Ducros, a un engagement moral envers son maître, engagement qui implique de ne pas trahir sa confiance. Voir Michel Porret, *Le crime et ses circonstances : de l'esprit de l'arbitraire au siècle des Lumières selon les réquisitoires des procureurs généraux de Genève*, p. 243-295.

²⁹ À titre indicatif, un franc équivalait à une livre.

Pons vouloit finir à Lusarche. A dit que c'étoit l'affaire du moribond qui devoit apporter de l'argent de l'autre monde. Interrogé si l'abbé Pons luy avoit promis quelque chose pour sa part. A dis qu'il luy avoit promis de le récompenser » (19 octobre 1757). Un individu qui n'accorde pas foi aux histoires de revenants n'aurait évidemment pas investi des fonds dans une telle affaire...

Jusqu'à maintenant, nous avons identifié 3 niveaux d'intensité de la croyance. Toutefois, si nous avons davantage d'informations sur des individus tels que Danguelle, il est probable que nous pourrions étoffer ce tableau. N'ayant qu'un seul élément d'information au sujet de cet individu provenant de l'interrogatoire de la Sauvage (8 octobre 1757), nous pouvons seulement supposer que Danguelle incarne le 4^e niveau de notre échelle d'intensité de la croyance. En effet, aux dires de la Sauvage, Danguelle négligeait ses devoirs suite au fait qu'il était certain d'avoir 25 000 livres de rente par le biais de l'affaire du moribond.

Notre échelle d'intensité de la croyance a principalement été cernée par l'entremise des gestes que les acteurs auraient posés, mais il faut savoir qu'il est aussi possible d'appréhender la croyance par des voies implicites, voies qui constitueraient en fait les niveaux inférieurs de notre échelle évoquée précédemment. D'une part, nous remarquons que certains témoins n'ont tenté aucune action visant à ramener Pivet dans le « droit chemin », attitude qui sous-entend en fait qu'ils croyaient à son histoire. Le cas de la veuve Dulu, soit Anne Lebeau, constitue d'ailleurs un exemple probant pour illustrer cette affirmation. Elle révèle lors de son interrogatoire du 30 septembre que

⇒ Pivet luy a dis une putain qui s'est donnée au diable, m'a donné de l'argent et doit me procurer des sommes considérables et il lui a fait toucher dans l'obscurité un grand sac de toile contenant de l'argent pour prouver ce qu'il avançoit [...] que ledit Pivet a payé le lendemain à la dite veuve Noel trente six livres pour une année de loyer que la déclarante luy devoit et il a mis dans un tiroir pour l'usage à la déclarante douze écus de six livres [...]

Même quand Pivet lui a donné de l'argent provenant de la somme obtenue par une « putain qui s'est donnée au diable », la veuve Dulu n'a pas réagi comme si ces propos avaient du sens pour elle. La veuve Dulu exprime en outre son étonnement quand elle apprend les dessous de l'affaire : « que la déposante qui étoit inquiète dudit Pivet fut étonnée [...] d'apprendre que

l'argent que ledit Pivet avait apporté chez la déposante ne luy appartenait point et que ledit sieur Ducros l'avait chargé d'aller le recevoir » (17 novembre 1757). Ainsi, elle croyait tellement dans les propos de Pivet qu'elle est étonnée quand elle apprend la vérité. L'attitude de Marie-Françoise Henneguy ressemble à celle de la veuve Dulu, car, en révélant dans son interrogatoire qu'elle apprend seulement toute la vérité concernant la provenance véritable de l'argent de Pivet le 30 septembre, ses propos révèlent de façon sous-entendue qu'elle a crû à la version des faits présentée par son cousin (23 octobre 1757). Au même titre que Anne Lebeau, Bertrand Dulu n'a pas tenté de « raisonner » Pivet lorsque ce dernier lui a exposé l'affaire et donc, son attitude semble attester du fait qu'il a aussi cru dans ses histoires. L'idée selon laquelle l'argent de Pivet provenait d'une « putain qui s'était donné au diable » semblait tellement crédible que Marie-Françoise Lebeau a révélé que Dulu s'est défait des vêtements que Pivet lui avait offerts avec l'argent en question afin de ne pas posséder des vêtements qui aient un lien avec le diable (30 septembre 1757). D'autre part, même si les acteurs n'ont tenté aucune action pour contrecarrer la démarche de Pivet, ils auraient pu mentionner pendant l'interrogatoire qu'ils n'avaient pas crû à toute son histoire. Or, en aucun moment Anne Lebeau, Bertrand Dulu, Marie-Françoise Henneguy, voire Marie-Françoise Lebeau ne font mention d'un tel sentiment.

2.3.2.1.2. Les individus qui font appel à leur faculté de douter pendant l'affaire

Dans la section précédente, nous avons évoqué le cas de la Bouffé, laquelle était impliquée dans les visites à l'hôpital visant à « faire un moribond » et, possiblement, l'empoisonnement d'un agonisant. Ces gestes, de par leur caractère, incarnaient le premier niveau d'intensité de la croyance dans les revenants. Cependant, nous sommes d'avis que ces niveaux ne doivent pas être pensés en terme hermétique et ce, suite au fait que la croyance est une entité active impliquant des échanges, mais aussi des remises en question selon la réflexion des protagonistes. Le cas que nous présenterons dans cette section illustrera adéquatement nos propos. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons considérer cette section comme étant un autre niveau d'intensité de la croyance.

En effet, malgré le fait que la Bouffé a posé des gestes lourds de conséquences qui représentaient dans toute son ampleur la ferveur de sa croyance dans les revenants, cette

femme révèle qu'elle en vient à manifester de la suspicion à l'égard de Pons. L'extrait suivant de son interrogatoire du 23 octobre 1757 est très intéressant :

Enquis s'ils ont été un seul instant persuadés que le moribond reviendrait apporter les trois millions.

⇒ A dis qu'ils en ont été persuadés pendant quelques jours, parce que l'abbé Pons leur avait dit qu'elles pouvaient compter là dessus, et qu'il y perdrait plutôt son nom et son caractère.

⇒ Dis de soy que lorsque l'abbé Pons venait chez Duvouldy et chez elle répondante il mourait de faim et il a été pendant longtemps nourri aux dépens d'elle répondante et de Duvouldy, et qu'elle s'est bien aperçue, mais trop tard, qu'il ne cherchait qu'à les attraper et à vivre à leurs dépens.

Ainsi, du fait de l'attitude discutable de Pons, la Bouffé remet en doute ses affirmations sur la possibilité d'obtenir 3 millions par le biais d'un revenant. En agissant de la sorte, la Bouffé démontre clairement que les acteurs de notre dossier ne sont pas irrémédiablement confinés dans les niveaux auxquels nous les avons associés. Selon les nouvelles informations qui leur parviennent et qu'ils peuvent intégrer dans leur réflexion, ils ont le pouvoir de modifier leur position³⁰. Le fait que la Bouffé ne respecte pas les directives de Pons au sujet de la confession illustre aussi à quel point elle remet en doute la crédibilité de ses affirmations :

Interrogé s'y elle n'a pas cru faire mal en participant à ces conjurations.

⇒ A dis qu'ayant dit à l'abbé Pons qu'il les mettait dans le cas de ne pouvoir point être absoute, il les avait assurés qu'il n'y avait pas le moindre mal à cela, et qu'il les absoudrait lui-même, mais il leur avait défendu d'aller à confesse, et les a empêchés de faire leurs Pâques, de sorte qu'elle répondante s'était présentée au tribunal de la pénitence et ayant dit naturellement à son confesseur ce qu'elle vient de nous dire, son confesseur lui a refusé l'absolution.

Sachant le poids qui est accordé à la parole du prêtre sous l'Ancien Régime³¹, la désobéissance de la Bouffé est particulièrement intéressante. Sa méfiance envers Pons est telle qu'elle lui désobéit afin d'avoir un autre avis sur l'affaire. L'attitude du confesseur confirme ses doutes à l'égard de Pons.

³⁰ Michel de Certeau, « Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances », p. 689-707.

³¹ Stéphane Gomis, « Les communautés de prêtres dans la France du XVIII^e siècle : un clergé en dehors de la norme ? », *Normes et transgression au XVIII^e siècle*, dir. Pierre Dubois, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, coll. « Sillages critiques », p. 101.

2.3.2.2. Les gens du peuple qui ne croient pas à cette proposition

Au même titre que le premier volet évoqué précédemment, notre catégorie initiale qui regroupait les individus qui ne croient pas à l'existence des revenants se subdivise en deux camps, soit les individus qui sont constants pendant tout le procès en affirmant ne pas croire à cette affaire et les individus qui ne savent pas qu'ils y croient.

2.3.2.2.1. Les individus qui ne semblent vraiment pas croire à cette affaire

Marie-Antoinette Merlin, la femme de Pivet, est un exemple parfait permettant d'illustrer ce « palier » au sein du peuple. Précisons d'emblée qu'elle affirme avoir tenté de réunir les différentes pièces de butin ainsi que les objets achetés avec l'argent volé afin de soumettre le tout à l'étude du commissaire lorsqu'elle a appris le vol commis par son mari. De plus, afin d'aider le sieur Ducros, soit l'homme qui a donné pour mission à Pivet d'aller récupérer une somme au bureau des carrosses, à élucider toute cette affaire, elle l'a conduit à la maison des Champouillon. Bien entendu, les gestes posés par Marie-Antoinette Merlin peuvent avoir différentes significations selon le point de vue adopté. Par exemple, au lieu d'affirmer que son attitude s'explique par le fait qu'elle ne croyait pas à l'histoire des revenants, peut-être elle tentait simplement d'atténuer la portée des actes de son mari de manière à réduire les conséquences. Cependant, quand nous nous référons aux propos rapportés par cette dernière lors de sa visite chez les Champouillon, la signification que revêtent ses gestes ne semble faire aucun doute. En effet, lors de cette visite, Merlin « reprocha qu'il faisoit avoir mal à propos à son mary dont l'esprit étoit faible qu'il devoit avoir une part dans un prétendu trésor » (13 octobre 1757). L'expression « prétendu trésor » s'avère très évocatrice de la position de la femme de Pivet sur la croyance aux revenants. En effet, si nous lisons entre les lignes, nous pouvons conclure que l'idée selon laquelle il est possible d'invoquer des morts pour qu'ils reviennent sur terre apporter une somme considérable ne semble pas relever de la rationalité selon elle.

Quand nous prenons en considération le nombre imposant d'individus qui croient dans la proposition sur l'existence des revenants, il va sans dire que la position de Marie-Antoinette Merlin est rafraîchissante. Or, sa position suscite en fait autant d'interrogations que celle des individus qui croient aux revenants et le fait de comprendre son attitude nous

fournira peut-être certains éléments de réponse pour mieux saisir les individus qui se regroupent dans le « camp opposé », mais surtout les conditions qui font en sorte qu'ils se retrouvent dans ce camp. L'attitude de Marie-Antoinette Merlin s'oppose-t-elle tellement à celle de son mari ? Même si elle ne croit pas aux revenants, peut-être croit-elle à d'autres éléments superstitieux ? Nos questions révèlent la complexité du problème, mais aussi la nécessité de faire le point lorsque nous aurons présenté les différents paliers qui existent parmi les gens du peuple dans notre dossier.

2.3.2.2.2. Les individus qui ne savent pas qu'ils y croient

Au même titre que la section précédente, une seule personne se rattache à cette catégorie, soit Louise Catherine Sauvage, mais la complexité de ce cas de figure justifie sa pertinence.

Dans le cadre du procès, la Sauvage manifeste une volonté consciente de prouver qu'elle ne croit pas à cette affaire de revenants. Le 8 octobre 1757, nous apprenons qu'elle a confié à Pons « qu'elle ne croyoit pas un mot de tout cela, parce qu'elle répondante le connoissoit pour un menteur et un ivrogne ». Le 24 mars 1758, la Sauvage déclare qu'elle a même insisté auprès de Pivet à ne pas voler son maître pour satisfaire les besoins financiers de Duvouldy et ce, suite au fait qu'elle n'a « jamais donné dans les chimères que Duvouldy vouloit leur faire accroire et vouloit faire passer dans leur esprit pour des réalités ».

Toutefois, malgré sa volonté de faire croire qu'elle ne croit pas à l'existence des revenants, ses propos la trahissent malgré elle. Le 8 octobre 1757, elle révèle au magistrat « qu'étant dans la chambre de Danguelle elle avoit entendue pendant la nuit du tapage à la porte et quelle avoit sentie soulever la chaise sur laquelle elle étoit assise, ce qui l'inquiéta beaucoup... ». Les propos tenus par Pivet le 10 octobre confirment cette piste³² lorsqu'il rapporte que la Sauvage lui a confié qu'elle a « entendue hurler à la porte, [elle a] fait part de [sa] surprise à Danguelle qui [lui a] dit de [se] taire et qu'il [lui] diroit par la suite ce que c'étoit; sur cela [elle a] eue de l'inquiétude, [elle a] craint que ce ne fut quelque revenant ».

³² Jean Bazin, « Les fantômes de Mme Du Deffand : exercices sur la croyance », *Critique*, no. 529-530, *Sciences humaines : sens social*, 1991, p. 492-511.

Évidemment, il est possible que la Sauvage fasse appel à des stratégies dans le cadre de son interrogatoire et ce, afin de cacher tout simplement qu'elle a crû à toute cette affaire. Le fait qu'elle affirme le 7 septembre qu'« elle n'a pas dénoncé Pivet même si elle savait qu'il avait volé son maître, car elle ne voulait pas se nuire elle-même » semble indiquer une démarche stratégique dans ses réponses. Toutefois, n'est-il pas juste aussi de supposer qu'il est possible que la Sauvage ne savait pas qu'elle croyait aux revenants.

2.3.2.3. Les gens du peuple qui abusent d'autrui

Même si nous discuterons davantage de cette question au chapitre III, ce volet trouve en partie sa pertinence du fait qu'il peut fournir des éléments de réponse concernant les individus qui tirent les ficelles dans cette affaire. En effet, les individus qui abusent d'autrui tout en ne croyant pas à cette affaire nous apparaissent comme des candidats idéals pour exercer cette « fonction » et ce, tout particulièrement lorsqu'il affirme dans leur interrogatoire être conscient d'avoir mal agi. La deuxième subdivision de cette section, soit les individus qui abusent d'autrui tout en croyant à cette affaire, s'avère particulièrement intéressante, car elle semble se confondre avec les individus qui croient à cette affaire et ainsi, nous permet d'évoquer l'idée que dans notre dossier les victimes semblent se confondre avec les escrocs.

2.3.2.3.1. Les individus qui abusent d'autrui tout en ne croyant pas à cette affaire

François Champouillon constitue un bon exemple pour illustrer cette catégorie. Précisons qu'il est coupable, dans un premier temps, d'avoir encouragé Pivet à garder l'argent qu'il avait été récupérer pour son maître au bureau des Carrosses, somme qui s'élevait à 5326 livres. Son interrogatoire du 7 septembre 1757 s'avère très révélateur de sa culpabilité :

S'il n'est pas vrai que le répondant avant que ledit Pivet reçu la dite somme de cinq mille trois cent vingt six livres neuf sols et après l'avoir reçu il luy a dis que si luy répondant etois a la place dudit Pivet, il n'hésiteroit point de se l'approprier et même de ne point retourner chez son maître.

⇒ A dis qu'il convient de luy avoir donné ce conseil hier pendant et après leur dîner et qu'il a réitéré pendant le souper ce même conseil dans lequel ledit Pivet, a été fortifié et affermy tant par l'épouse du répondant que par ledit Duvouldy.

Afin de convaincre Pivet d'agir en ce sens, Champouillon lui a même dit que « puisque Duvouldy et les autres étoient si seurs de leur fait, il pouvoit garder cet argent pour leur en donner » (8 octobre 1757). Toutefois, Champouillon ne s'est pas contenté de donner des conseils à Pivet, il l'a aussi accompagné au bureau des Carrosses et il a même accepté de recevoir de Pivet des livres qui provenait de l'argent volé. Il est intéressant de préciser que Champouillon exprime des regrets par rapport à son attitude, car « il convient d'avoir eu tort de donner un pareil conseil et d'avoir reçu l'argent que luy a donné ledit Pivet » (7 septembre 1757).

L'abus commis par Champouillon est d'autant plus palpable quand nous savons qu'il ne croit pas à l'affaire des revenants. Malgré tout ce que Duvouldy lui a rapporté de cette affaire, il révèle « que Duvouldy luy avoit promis cent mil franc, sur lesquels luy répondant n'a jamais compté » (8 octobre 1757). Sa position est confirmée par une autre de ses affirmations : « S'il n'est pas vray que luy répondant étois chez Duvouldy pour y scavoir des nouvelles du voyage de Creteil lorsque Pivet vint ly trouver, a dis que cela est vray, mais que son intention n'étois que de se mocquer d'eux tous, n'ajoutant absolument aucune foy à tout ce qu'il avoit entendu » (8 octobre 1757). Le 30 janvier 1758, Champouillon en vient même à faire intervenir Dieu dans son discours en disant qu'une telle affaire défie Dieu.

2.3.2.3.2. Les individus qui abusent d'autrui tout en croyant à cette affaire

Dans cette catégorie, nous avons jugé opportun d'y inclure Duvouldy, car, au même titre que Champouillon, il a conseillé à Pivet de voler son maître afin qu'il lui prête de l'argent pour faire des voyages à l'extérieur de Paris, voyages visant à trouver un berger permettant de faire réussir l'affaire. Cependant, certains indices laissent croire qu'il accordait foi à toute cette affaire. Étant donné que Duvouldy n'a pas été pris de corps, nous pénétrerons dans son univers uniquement par l'entremise des propos tenus par autrui.

Afin de bien cerner le personnage de Duvouldy, il s'avère approprié de faire appel, dans un premier temps, aux propos tenus par Pivet. Lors de son interrogatoire du 10 octobre, ce dernier fait la déclaration suivante :

⇒ Duvouldy dis que le berger Manteauvert les attendois à Lusarche et que l'affaire étoit bonne, mais qu'il falloit de l'argent alors luy répondant persuadé qu'il n'y avoit rien à perdre et espérant au contraire qu'il luy reviendrait une somme considérable consenti de donner vingt écus à Duvouldy et six franc à la femme Champouillon, que Duvouldy luy promit qu'il auroit argent le lendemain ou le surlendemain au plus tard ce qu'il luy jura sur la part qu'il prétendoit en paradis et il ajouta qu'il consentoit que ce qu'il buvoit luy servit de poison, [...] il temoigna à Duvouldy ses inquiétudes, mais Duvouldy le rassura en luy disant qu'il devoit regarder cet argent comme seur, et que ce qu'il avoit mangé luy servis de diable dans le corps s'il ne luy tenoit pas parole.

Si Champouillon a incité Pivet à garder l'argent de son maître en ne prêtant aucunement foi à l'histoire des revenants, l'assurance que Duvouldy met dans l'affaire l'amène à faire une promesse à Pivet selon laquelle il est certain d'obtenir une part sur les 3 millions. Par la suite, son assurance est telle qu'il en vient même à jurer pour prouver la véracité de ses dires. Dans la société d'Ancien Régime, la parole est ce qu'il y a de plus sacrée³³ et donc, nous saisissons d'autant plus à quel point Duvouldy semble vraiment croire à cette histoire de revenants. La position de Duvouldy se voit confirmée quand nous savons qu'il a assuré à Pivet « quil ne couroit aucun risque, et que ce seroit luy meme qui se mettrois dans l'embarras si l'affaire ne réussissoit pas, mais qu'il étoit seur de son fait et qu'il n'avoit pas plus envie que luy, de faire tort à qui que ce soit » (10 octobre 1757). Bien que nous nous référions uniquement aux propos tenus par Pivet, il est important de préciser que la pertinence de son discours est confirmée du fait que Champouillon (8 octobre 1757) et la Sauvage (8 octobre 1757) rapportent les mêmes propos.

Nous avons inclus Duvouldy dans la présente catégorie mais, si nous nous référons aux propos tenus au sujet de la Dumont, la Bouffé et la Boulanger, femmes qui ont fait des moribonds et possiblement commis un empoisonnement, la ligne de partage entre Duvouldy et ces femmes semble mince. Sachant que ces femmes se retrouvent dans la même catégorie que Pierre Pivet, Anne Lebeau, Bertrand Dulu, Marie-Françoise Henneguy et Marie-Françoise Lebeau, nous en venons à constater avec étonnement que les victimes côtoient les personnes qui abusent d'autrui. D'un autre côté, n'est-il pas possible que ces dernières soient

³³ Robert Jacob, « Anthropologie et histoire du serment judiciaire », dans R. Verdier (éd.), *Le serment. I. Signes et fonctions*, Paris, CNRS, 1991, p. 237-263.

aussi des victimes ? Nos propos visaient seulement ici à poser les balises qui permettront de se positionner lorsque nous aurons tous les outils en main, c'est-à-dire quand nous aurons analysé la figure de Pons.

Suite à la présentation des différentes attitudes des acteurs de notre dossier par rapport à la croyance aux revenants, nous comprenons d'autant plus la pertinence de penser la culture populaire de façon plurielle. D'une part, notre hypothèse initiale selon laquelle il existerait trois paliers au sein du peuple a été battue en brèche lorsque nous nous sommes penchés attentivement sur notre corpus. En effet, chacun de nos trois paliers ont dû être subdivisé en deux de sorte que notre discussion s'est articulée autour de six paliers. Le palier concernant les individus qui ne semblent pas croire à cette affaire est particulièrement intéressant puisqu'il sous-entend que, dans le dossier de la superstition, il ne faut pas croire que le peuple adhère nécessairement aux idées merveilleuses. D'autre part, à l'intérieur du palier qui regroupe les individus qui croient à l'histoire des revenants pendant toute l'affaire, nous avons été en mesure de distinguer différents niveaux d'intensité de la croyance. Précisons que ces paliers ne doivent pas être considérés comme des catégories irréversibles : le fait que la Bouffé en vienne à exprimer des soupçons au sujet de l'affaire illustre bien cette affirmation. En agissant de la sorte, la Bouffé démontre ouvertement que le peuple dispose d'une liberté de pensée, liberté de pensée qui n'est probablement pas contradictoire avec la croyance dans les revenants. Cette dimension sera d'ailleurs amplement discutée lorsque nous tenterons d'expliquer comment toute cette affaire a été possible. En terminant, le cas de la Sauvage démontre bien qu'il n'est pas aisé de cerner la croyance par l'entremise d'un procès suite au fait que les différents protagonistes peuvent recourir à des stratégies visant à échapper au courroux de la justice. Cependant, si nous recourons à notre tour à des stratégies, il est toujours possible de s'approcher davantage de la vérité.

2.4. Est-il possible de dégager une tendance collective quant à la façon de se représenter la croyance aux revenants ?

Étant donné que notre section précédente s'est attardée à distinguer les différents paliers de croyance parmi le peuple, il semblerait logique de se référer à cette notion pour la présente section de manière à déterminer si chacun des paliers appréhende la croyance aux

revenants de la même façon ou plutôt si des différences sont perceptibles. Or, par souci d'efficacité, il est préférable de penser cette section de façon globale. Cependant, la notion de paliers guidera toujours notre réflexion. Cette notion implique que la croyance dans les revenants a un caractère essentiellement hétérogène et donc, cette idée sous-entend que des divergences seront probablement palpables entre les protagonistes. Cette idée d'hétérogénéité ne doit pas nous aveugler, car, en mettant de l'avant la notion d'échange au chapitre I, nous supposons aussi que certains éléments de culture sont partagés par les protagonistes et ce, peu importe le palier ou le groupe auquel ils se rattachent.

Une des premières constantes qui se dégage des interrogatoires concerne la définition donnée à l'expression « faire un moribond ». En effet, tous s'entendent pour dire que cette expression implique de proposer à un agonisant de revenir sur terre après sa mort pour rapporter un certain montant d'argent. Toutefois, il est intéressant de préciser que les acteurs ne s'accordent pas lorsque vient le moment de préciser comment l'entente avec l'agonisant est scellée ; quatre modalités différentes peuvent être identifiées. Certains tels que René Bouffé, la Boulanger et Champouillon mentionnent que la promesse de prier pour l'âme de l'agonisant constitue une variable clé pour le convaincre d'accepter la proposition. Lors de son interrogatoire du 19 octobre, René Bouffé précise d'ailleurs que « ladite Boulanger luy a dis que la femme Dumont devoit aller à l'hôtel dieu proposer à un moribond de luy apporter de l'argent après sa mort, et qu'elle devoit luy offrir des prières en reconnaissance ». Comme deuxième modalité, nous pouvons nommer la nécessité de faire signer l'agonisant sur un billet tel que le précise la Boulanger, mais aussi la Bouffé. Un aspect intéressant avec cet aspect réside dans le fait que le billet a été préparé par Pons :

Interrogé si ces deux femmes luy ont dit ce que c'étoit que de faire un moribond.

⇒ A répondu que la femme Dumont luy a dis qu'elle venoit de proposer à un malade d'apporter trois millions après sa mort, et qu'elle luy avoit fait mettre une croix au haut et au bas d'un billet qui avoit été écrit de la main de l'abbé Pons qui le luy avoit donné pour le porter au malade (la Bouffé, 23 octobre 1757).

Outre les prières et la signature d'un billet, certains protagonistes tels que Pivet, la Boulanger et Champouillon font aussi référence à la nécessité de faire jurer l'agonisant sur un évangile. Dans le cas de la Boulanger, il faut insister sur le fait que ses affirmations à ce sujet sont

particulièrement intéressantes : bien qu'elles affirment le 29 septembre et le 15 octobre qu'elle ne sait pas ce que signifie l'expression « faire un moribond », le 29 octobre elle précise que pour faire un moribond il fallait promettre à l'agonisant de prier pour son âme et de le faire jurer sur l'évangile... En fonction de nos propos tenus précédemment au sujet des réponses formulées par la Boulanger, nous ne devons pas être étonnés de cette incohérence (voir sect. 2.3.2.1.1). La dernière modalité qu'il convient d'évoquer est en fait singulière en regard de notre corpus, car seul Pivet la mentionne. En effet, en plus de jurer sur l'Évangile, Pivet affirme que l'agonisant doit « signer de son sang » pour que l'entente soit officielle (10 octobre).

La nécessité de faire des conjurations pour inciter le moribond à rapporter de l'argent après sa mort et le rôle prédominant de Pons dans cette étape se révèlent être un autre élément de culture qui est partagé par tous les représentants du peuple. À ce titre, les propos tenus par Pivet le 10 octobre permettent de bien cerner l'angle sous lequel ces conjurations sont représentées par le peuple : « c'étoit l'abbé Pons qui avoit conjuré le revenant de venir leur parler, qu'il se plaçoit au milieu de la chambre dans un rond qu'ils avoient fait qu'il y avoit un crucifix des cierges bénis allumée, une plume, de l'encre et du papier ». Au même titre que Pivet, les autres protagonistes mentionnent un « rond au milieu de la chambre », la présence de crucifix et de cierges bénis allumés. Cependant, précisons que seuls Pivet et la Sauvage font mention de la présence de plume, d'encre et de papier sur les lieux des conjurations. De plus, fait inusité, les réponses formulées par la Bouffé en lien avec les conjurations se révèlent étonnamment détaillées :

En guise de quelle façon se faisoient ces conjurations.

⇒ A dis que l'abbé Pons mettoit un crucifix avec des cierges bénis allumée sur une table couverte d'une nappe et se mettoit ensuite à genoux au milieu d'un rond fait avec de la craye prenoit un (illisible) et récitait ordinairement le *Miserere*, le *Benedicite opera donini*, le *Laudate dominus omnes gentes*, le (illisible) et le *De profundis*, répétant chaque prière trois fois.

Interrogé comment l'abbé Pons étoit habillé lorsqu'il faisoit ses prières.

⇒ A dis qu'il étoit toujours dans ses habits ordinaires, excepté lorsqu'il a beny les cierges.

Interrogé de quelle façon il étoit habillé lorsqu'il benissoit ces cierges.

⇒ A dis qu'il mettoit son étole par dessus son habit, dis de soy que l'abbé Pons avoit un petit livre de parchemin vierge dans lequel elle a vû entr'autres choses, ces mots, « conjurations pour Jacques Leroy » (23 octobre 1757).

À la lumière de cette citation, nous constatons que la Bouffé semble détenir des informations privilégiées. En effet, en plus de faire preuve de précision sur la disposition de la pièce où prennent place les conjurations, la Bouffé mentionne les prières qui sont récitées par Pons ainsi que le nom de l'agonisant qui figure sur un livre qu'il détient. Précisons que la Bouffé évoque la question de l'étole, aspect qui est fréquemment mentionné dans le cadre de l'interrogatoire. Si certains affirment ne pas savoir si Pons possédait une étole au moment de réaliser les conjurations, d'autres déclarent plutôt que l'étole se trouvait dans sa poche ou à son cou.

Tous les protagonistes s'entendent pour dire que des apparitions se sont manifestées. Toutefois, certaines divergences existent entre les acteurs. D'une part, lorsque vient le moment de préciser les entités qui sont apparues ainsi que leurs attributs, Pivet, la Sauvage et la Boulanger présentent une liste sensiblement différente. Pivet affirme qu'il y a eu un « chat qui étoit venu se placer sur la cheminée et qui avoit les yeux tous en feu, ce qui les avoit beaucoup effrayé, qu'ils avoient ensuite vû un papillon et un pigeon blanc volant dans la chambre » (10 octobre). Pour sa part, la Sauvage mentionne « qu'ils avoient vû tantôt un chat sur la cheminée avec des yeux étincelants tantôt un pigeon avec des griffes, une autre fois un papillon et en des lieu quelqu'autre chose qu'ils n'ont pas pu définir qui étoit autre par la fenêtre et avoit renversé le crucifix, les cierges, le bénitier et l'abbé Pons » (8 octobre). Quant à la Boulanger, elle parle plutôt d'un chat, d'un pigeon et d'oiseaux (29 octobre). Lorsque la Sauvage fait mention d'un « quelqu'autre chose » qui a provoqué de la confusion, cet aspect peut être relié au fait que d'autres protagonistes considèrent que les esprits peuvent être violents. D'ailleurs, lors des conjurations menées par Pons, Pivet mentionne que « la Dumont avoit été enlevée un jour par les cheveux jusqu'au plancher, qu'elle s'étoit senty serrer les bras pendant la nuit » (Pivet, 10 octobre). D'autre part, si la Boulanger, la Sauvage et Pivet précisent avoir entendu une des entités faire la morale à Pons, aucun ne s'entend sur la figure sous laquelle cette entité s'incarne. Lors de son interrogatoire du 29 octobre, la Boulanger

révèle que c'est le moribond qui a fait la morale à Pons : « ladite Bouffé et ladite Dumont luy ont ajouté qu'elles avoient entendu un jour le moribond faire des reproches à l'abbé Pons sur sa mauvaise conduite ». La Sauvage fait plutôt intervenir la figure du diable, car elle précise que « chez la femme Bouffé le diable étoit entré dans un petit cabinet où il avoit reproché à l'abbé Pons sa mauvaise conduite et luy avoit dis de jeuner pendant huit jours au pain et à l'eau » (8 octobre). Pivet se situe dans une position intermédiaire par rapport à la Sauvage et la Bouffé; si le 30 septembre il désigne autant le diable et le moribond comme étant l'entité qui interpelle Pons, le 10 octobre il mentionne seulement le revenant.

Le troisième aspect qui est mentionné par tous les protagonistes concerne la nécessité de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger qui permettrait de faire réussir l'affaire en révélant les conditions qui doivent être réunies lors des conjurations. À ce titre, l'interrogatoire de la Bouffé du 23 octobre se révèle très évocateur : lorsque ses conjurations se sont soldées par un échec, Pons « leur a dis qu'il connoissoit une personne à Lusarche qui lui procureroit le moyen de finir incessamment l'affaire dont il s'agissoit ». Parmi les conditions gagnantes pour faire réussir l'affaire, le berger précise que Pons et ses comparses doivent se placer à un carrefour, dans un cercle, pour appeler le diable et une femme doit alors se donner à lui. Ces conditions sont d'ailleurs particulièrement présentes dans les propos des personnes interrogées comme si tous adhéraient aux indications du berger. Par exemple, lors de son interrogatoire du 13 octobre, la femme de Pivet mentionne que son mari lui « assura qu'il auroit cent mille francs sur un trésor que devoit faire trouver un prestre qui avoit appelé le diable un soir au bout du boulevard dans un chemin croisé, que de plus ce prestre avoit donné pour trois mois au diable une femme nommée Dumont que le diable avoit enlevée trois fois jusqu'au plancher ». Il est cependant intéressant de préciser que certains individus tels que Marie-Françoise Henneguy, Marie-Françoise Lebeau, Bertrand Dulu et Pivet insistent particulièrement sur l'idée que Pons possédait une étole au moment de réaliser les conjurations. Précisons que Pivet mentionne des éléments singuliers par rapport aux autres membres du groupe. Par exemple, selon Pivet, le berger aurait demandé à Pons s'il avait une connaissance des langues anciennes tels que le grec et l'hébreu (10 octobre). Dans le même ordre d'idées, toujours selon Pivet, « le berger leur avoit dis [...] que lorsqu'il appellerait le diable il falloir qu'ils eussent tous les yeux baissés, que l'abbé Pons conjureroit

le Diable ayant son étole caché qu'il la poserait sur l'argent aussitôt que l'âme l'aurait apportée de l'autre monde, qu'il falloir que la femme Dumont se donna au diable pour tant de temps » (10 octobre). Pivet affirme aussi que Pons a fait un essai avec un grimoire au cours duquel le diable, qui est apparu avec des cornes et des griffes, s'est manifesté (30 septembre).

En terminant, certains protagonistes évoquent un aspect qui est particulièrement intéressant pour saisir le degré de gravité qu'ils associent à cette affaire. En effet, pour Champouillon, cette affaire se présente comme une offense envers Dieu (30 janvier 1758). Pour d'autres protagonistes de notre dossier tels que la Boulanger, Pivet ou sa femme, cette affaire constitue aussi une offense envers Dieu, mais ils mentionnent qu'il est toujours possible d'effacer les fautes commises à partir du moment où un voyage est effectué à Rome :

⇒ [...] Ladite Dumont dit formellement que s'ils ne venoient point à bout d'avoir les trois millions soit par le malade décidé à l'hôtel Dieu, soit par les trois personnes mortes dans la chambre de ladite femme Bouffé, elle se donneroit au diable en présence de l'abbé Pons qui avoit une étole pour se rendre maître du diable, qu'à ce sujet la déposante a entendu dire audit abbé Pons et à ladite femme Dumont qu'ils iroient à Rome trouver le pape pour être relevés l'un et l'autre de cette opération magique (la Boulanger, 15 octobre).

Ainsi, peu importe les gestes posés, cette logique sous-entend que les conséquences peuvent être annulées par le pardon du pape après le dénouement de l'affaire.

Nous constatons que les divergences sont aussi nombreuses que les éléments de culture qui sont partagés par tous les protagonistes. Lorsque vient le moment de déterminer s'il est possible de dégager une tendance collective quant à la façon de se représenter la croyance aux revenants, nous pouvons quand même répondre par l'affirmative. En effet, rappelons que tous les acteurs s'entendent sur la façon de définir « faire un moribond », la nécessité de réaliser des conjurations menées par un prêtre pour inciter le moribond à rapporter l'argent après sa mort et l'urgence de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger qui permettrait de faire réussir l'affaire en précisant les critères qui doivent être respectés au moment de réaliser les conjurations. L'existence d'éléments de culture partagés par tous les représentants du peuple prouve que des échanges surviennent entre eux et ce, peu importe le palier auquel ils se rattachent. D'ailleurs, précisons que, parmi les

personnes évoquées précédemment, nous retrouvons des acteurs que nous avons auparavant identifié comme « non croyants » (ex : la femme de Pivet, Champouillon). Leur présence dans cette section s'explique par le fait que, peu importe leur attitude, leur façon de parler de la croyance est quand même représentative du milieu dans lequel il gravite, milieu qui est indissociable de certaines représentations véhiculées à une époque donnée. À ces points de jonction qui ont été identifiés, plusieurs divergences sont aussi palpables, divergences qui s'inscrivent dans la logique selon laquelle la croyance dans les revenants, comme toute croyance, doit d'abord être pensée comme une entité ayant un caractère pluriel.

2.5. Vers une explication de la croyance aux revenants

Après avoir présenté les différentes attitudes manifestées par le peuple à l'égard des revenants et fait une description de leur univers mental, il s'avère tout indiqué de proposer des pistes pour comprendre l'existence d'une telle affaire. Étant donné que nous supposons qu'une incursion dans l'univers de Pons et des magistrats apportera d'autres éléments de réponse, cette section vise seulement à ouvrir la réflexion. Précisons que cette réflexion s'intéressera autant aux acteurs qui croient à l'histoire des revenants qu'aux acteurs qui se sont dissociés de cette croyance. Nous sommes d'avis que ces deux groupes sont indispensables pour comprendre les mécanismes de la croyance, car, en saisissant les raisons pour lesquelles certains protagonistes n'ont pas accordé foi aux histoires de revenants, nous serons peut-être en mesure de mieux comprendre les variables qui ont conduit les autres à y croire. Afin de proposer une explication qui ne soit pas en décalage avec la réalité telle que vécue par nos protagonistes, nous tentons de trouver un sens à leur attitude selon la façon de penser des gens de l'époque³⁴. Pour ce faire, les éléments soulevés par les acteurs eux-mêmes constitueront notre point d'appui pour introduire les différentes raisons pouvant expliquer cette affaire ; les réflexions des historiens guideront notre démarche pour donner du sens aux propos des protagonistes de notre affaire.

³⁴ Stuart Clark, « French Historians and Early Modern Popular Culture », p. 62-99 ; Robert Darnton, *Le grand massacre des chats : attitudes et croyances dans l'ancienne France*, p. 93 ; Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 93-118.

2.5.1. Un esprit faible : une raison suffisamment crédible ?

Pour la femme de Pivet, il n'y a aucun doute quant à la raison expliquant l'attitude de son mari dans l'affaire Pons. En effet, lors de son interrogatoire du 13 octobre, elle accuse les Champouillon d'avoir profité de la naïveté de son mari : « elle reprocha qu'il faisoit avoir mal à propos à son mary dont l'esprit étoit foible qu'il devoit avoir une part dans un prétendu trésor ».

Cette idée selon laquelle Pivet ne dispose pas de tous les outils lui permettant de poser un regard avisé sur cette affaire trouve implicitement son prolongement dans la capacité de faire preuve de rationalité. La théorie en lien avec le mécanisme de filtrage de Fabrice Clément peut servir à comprendre pleinement les implications de l'affirmation de la femme de Pivet à l'égard de son mari. Ce mécanisme fait le tri entre les différentes propositions qui sont soumises à un individu donné au cours de sa vie. Le tri est d'autant plus difficile du fait que certains « émetteurs » sont des imposteurs visant à profiter d'autrui. Si l'individu n'est pas en mesure de faire preuve de rationalité dans la sélection des propositions, Clément est d'avis qu'un homme tel que Pivet est crédule³⁵. Si nous prenons en considération la question de l'analphabétisme pour les philosophes des Lumières, un esprit est d'autant plus faible quand un individu a disposé d'une éducation rudimentaire. En effet, l'éducation forme les esprits pour qu'ils soient en mesure de poser un regard plus avisé sur les multiples événements qui jalonnent leur vie. En ayant peu d'éducation, l'idée communément admise à cette époque consiste à croire que les individus se laissent facilement influencer³⁶. Étant donné les informations limitées dont nous disposons dans notre profil socio-démographique pour cerner le degré d'alphabétisation des protagonistes, il est difficile de faire appel ici à cette variable³⁷.

³⁵ Fabrice Clément, *Les mécanismes de la crédulité*.

³⁶ Pierre Goubert et Daniel Roche, « 7. L'entrée dans la culture », *Les Français et l'Ancien Régime 2 : culture et société*, Paris, A. Colin, 2000, p. 187-208.

³⁷ Précisons que notre interrogatoire révèle que Pivet « a signé », mais, puisque nous sommes d'avis que cette indication ne permet pas de cerner le degré d'alphabétisation, il n'est pas farfelu de penser que sa capacité de signer ne signifie pas nécessairement qu'il dispose de connaissances élaborées.

Pour éclaircir les propos de la femme de Pivet, nous avons fait appel à Clément, lequel pense la crédulité en terme d'irrationalité. Or, sachant que l'histoire sur les revenants met sur la table la possibilité d'avoir accès à 3 millions et que Pivet vit dans une situation précaire, son attitude est-elle vraiment irrationnelle ? En analysant sa situation et les différentes propositions qui s'offrent à lui pour améliorer son sort, Pivet considère peut-être que l'histoire des revenants se révèle être l'option la plus rentable à court terme³⁸. D'autre part, concernant l'idée selon laquelle un niveau de culture peu élevé pourrait expliquer l'attitude de Pivet dans le dossier, il suffit de faire référence au cas du mesmérisme pour constater que cet argument ne tient pas. En effet, le mesmérisme est une théorie construite par Mesmer, un médecin allemand établi en France, qui met de l'avant l'idée du fluide invisible comme explication des forces de la nature et de la société. À la fin du 18^e siècle, plusieurs Français issus des milieux les plus éclairés adhèrent à cette théorie³⁹. Étant donné que des gens instruits n'ont pu demeurer à l'écart du mesmérisme malgré l'éducation reçue, nous comprenons qu'une telle variable n'est pas valable si nous désirons saisir les mécanismes de la croyance qui interviennent dans notre affaire. Cette affirmation est d'autant plus valable lorsque le personnage de Laurent Bordelon qui se nomme Monsieur Oufle est évoqué. Dans le cas de Monsieur Oufle, même s'il est un homme très instruit qui lit tout ce qui lui tombe sous la main, sa culture n'a pas été en mesure de le préserver de la crédulité :

[...] Il se contentoit, pour tout occupation, de lire beaucoup de livres de magie, de sortilèges, d'apparitions, de divinations, enfin de tout ce qui avoit rapport à ces matières. Il faut avouer cependant qu'il lisoit avec une égale avidité le pour & le contre. Mais il est vrai aussi qu'il ne croyoit de ces lectures, que les histoires qui assuroient par exemple, qu'un spectre étoit apparu ; qu'un tel esprit-follet avoit bien fait des siennes pendant la nuit dans un grenier ou dans une écurie ; qu'une telle fille avoit été ensorcelée par un bouquet⁴⁰ [...]

³⁸ Christian Romon, *op. cit.*, p. 753-757.

³⁹ Robert Darnton, *La fin des Lumières : le mesmérisme et la Révolution*, Paris, Librairie académique Perrin, 1984, coll. « Pour l'histoire », 220p.

⁴⁰ Laurent Bordelon, *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire. Description du sabbat*, p. 14.

Bien que le personnage de Monsieur Oufle s'inscrit dans un contexte littéraire, la littérature n'est-elle pas symptomatique de la société dans laquelle elle prend place⁴¹ ? Un « esprit foible » n'est donc pas une raison valable pour expliquer l'attitude de Pons. À la limite, cet aspect peut seulement être utilisé comme circonstance atténuante par les juges pour atténuer la peine de Pivet⁴². Si nous désirons vraiment comprendre les mécanismes de la croyance qui interviennent dans notre affaire, nous devons élargir notre réflexion.

2.5.2. La précarité économique

Nous avons évoqué brièvement en quoi la précarité économique constitue une raison rationnelle pour justifier la croyance aux revenants, croyance qui laisse planer la possibilité de mettre la main sur 3 millions. Ici, nous présenterons quelques exemples extraits de notre corpus qui illustrent la pertinence de notre affirmation.

Lors de son interrogatoire du 30 septembre, la veuve Dulu fait la déclaration suivante :

⇒ [...] Pivet luy a dis une putain qui s'est donné au diable m'a donné de l'argent et doit me procurer des sommes considérables et il a fait toucher dans l'obscurité un grand sac de toile contenant de l'argent pour prouver ce qu'il avançoit ; que ledit Pivet auquel la déclarante a demandé des nouvelles de sa femme a répondu ma femme est contente et je vais estre en état d'enrichir toute ma famille ; que ledit Pivet a payé le lendemain à la dite veuve Noel trente six livres pour une année de loyer que la déclarante luy devoit et il a mis dans un tiroir pour l'usage à la déclarante douze écus de six livres [...]

L'empressement de Pivet à faire plaisir à ses proches avec l'argent dont il dispose est très révélateur ; il n'est tellement pas habitué d'être à l'aise financièrement que dès qu'il possède quelques deniers il se fait un devoir de leur venir en aide. D'ailleurs, outre la veuve Dulu, Pivet vient aussi en aide à Marie-Françoise Lebeau et Marie Françoise Henneguy : « [...] a elle donnée par ledit Pivet, plus cinq louis d'or de vingt-quatre livres chacun dont trois luy

⁴¹ Nos propos ici s'inscrivent dans la même logique qui a guidé Robert Favre dans son ouvrage sur la mort au siècle des Lumières, ouvrage qui cherche à cerner son objet d'étude à la lumière de la littérature. Voir Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, 640p.

⁴² Michel Porret, *Le crime et ses circonstances : de l'esprit de l'arbitraire au siècle des Lumières selon les réquisitoires des procureurs généraux de Genève*, p. 117-149.

ont été donnés par ledit Pivet et les deux autres à Marie Henneguy sa fille et enfin elle nous a représenté une culotte de velours cramoisi doublée de futaine à boutons et boutonnière d'argent et une redingote de drap à parement [...] le tout acheté par ledit Pivet pour son usage » (Marie-Françoise Lebeau, 30 septembre 1757). Ainsi, l'éventualité d'avoir accès à un montant plus élevé est probablement très alléchante pour Pivet. Sachant que personne n'a tenté de « raisonner » Pivet lorsqu'il a mentionné que l'argent dont il disposait provenait d'une « putain qui s'est donnée au diable », nous pouvons supposer que la situation économique précaire de ces individus explique en partie leur attitude.

Malgré le fait que nos propos se sont concentrés sur l'entourage de Pivet, il faut savoir que la précarité économique semble être une variable à prendre en considération pour d'autres protagonistes de notre dossier tel que le précise Bouffé fils : « [...] la femme Dumont luy a dis que si l'affaire réussissoit elle le soulageroit et luy rendrois service, et qu'elle luy a dis aussy que sa mère, Duvouldy et ladite Boulanger sa gouvernante auroient leur part dans l'argent que le moribond devois apporter » (24 mars 1758). L'idée selon laquelle l'argent obtenu avec l'affaire permettrait de « soulager » et de « rendre service » à Bouffé fils est très révélateur de la situation économique dans laquelle il se trouve.

Si nous regardons au-delà de la situation économique précaire comme raison valable pouvant expliquer la croyance dans les revenants, il est intéressant de préciser que nous retrouvons un acteur souvent négligé en histoire, soit la notion d'incertitude. En effet, certaines études ont révélé que des comportements en apparence irrationnels s'expliquaient en fait par le climat d'incertitude qui régnait dans leur environnement⁴³. Une situation économique précaire cause sans contredit un sentiment d'incertitude chez plusieurs individus et donc, quand une offre présente la possibilité d'atténuer cette incertitude, certains peuvent être tentés d'y accorder foi.

2.5.3. Pons : une figure d'autorité convaincante ?

Bien que nous avons déterminé que la précarité économique des acteurs impliqués dans notre affaire constitue une variable qui doit être prise en considération si nous désirons

⁴³ Giovanni Lévi, *op. cit.*

comprendre les mécanismes de la croyance, nous sommes d'avis qu'un objet d'étude aussi complexe ne peut seulement s'expliquer par l'entremise d'une seule variable, d'où la raison pour laquelle nous élargissons notre réflexion à la figure d'autorité que peut représenter Robert Pons pour les gens du peuple. Jusqu'à maintenant, il a été peu question de ce personnage, mais, dans le cadre de cette section, nous tenterons de démontrer que son statut social est une variable pouvant avoir incité certains protagonistes à accorder foi à l'histoire des revenants.

Afin de saisir l'importance que revêt l'implication de Pons dans cette affaire, deux angles peuvent être privilégiés, soit celui qui consiste à présenter des exemples où un individu mentionne que sans la présence de Pons il n'aurait pas eu la même attitude et l'autre qui présente des individus qui sont soupçonneux à l'égard de Pons du fait de son attitude douteuse dans la vie de tous les jours. Les propos tenus par Pivet lors de son interrogatoire du 10 octobre relèvent du premier cas de figure :

Interrogé s'il a été intimement persuadé d'avoir sa part dans les trois millions qu'on luy avoit fait entendre devoir se trouver.

⇒ A dis qu'il a été intimement persuadé d'avoir au moins cent mil franc.

De luy remontré qu'il est contre la religion et contre le bon sens d'ajouter foy à pareils spéculations.

⇒ A dis qu'il auroit été peut-être moins crédule s'il n'avoit pas vû un prêtre s'en mesler, et s'ils ne luy avoit pas fait tant de serments, qu'ayant fait difficulté de croire ce qu'on luy disoit, Duvouldy dis à luy répondant et luy montrant l'abbé Pons, tenez demandez à l'abbé, il vous dira ce qui en est, alors l'abbé Pons qui étoit chez Duvouldy pris la parole et luy tient le même langage que les autres luy avoient tenus.

Ainsi, sans la participation de Pons et son ardeur à soutenir la pertinence du projet, Pivet considère qu'il n'aurait sûrement pas été aussi « crédule ». Ici, il faut comprendre qu'en tant que prêtre sous l'Ancien Régime, Pons jouit d'un statut important. Précisons qu'avec la réforme tridentine, réforme qui parvient à s'épanouir pleinement à partir de la fin du 17^e siècle, l'Église a voulu mettre en place un clergé qui adoptait un comportement exemplaire de manière à indiquer la voie à suivre à la population. De plus, sachant que l'obéissance devient une « vertu » qui est enseignée aux fidèles, le simple fait de refuser d'obtempérer à la volonté

d'un prêtre constitue un affront à la hiérarchie mise en place. Par ricochet, il en résulte que les gens du peuple ont tendance à accorder foi aux propos d'un membre de l'église⁴⁴.

Si les propos de Pivet sont particulièrement intéressants pour cerner l'importance que peut prendre l'implication d'un prêtre, il s'avère maintenant pertinent de poursuivre notre discussion avec la Bouffé, laquelle incarne notre deuxième volet annoncé précédemment. Lorsque le magistrat lui demande « s'ils ont été un seul instant persuadé que le moribond reviendrait apporter les trois millions », elle fait la déclaration suivante :

⇒ A dis qu'ils en ont été persuadés pendant quelques jours, parce que l'abbé Pons leur avoit dis qu'elles pouvoient compter là dessus, et qu'ils y perderoit plutôt son nom et son caractère. Dis de soy que lorsque l'abbé Pons venoit chez Duvouldy et chez elle répondante il mouroit de faim et il a été pendant longtemps nourry aux dépends d'elle répondante et de Duvouldy, et qu'elle s'est bien aperçue, mais trop tard, qu'il ne cherchoit qu'à les attraper et à vivre à leurs dépend (La Bouffé, 23 octobre).

Pivet a cru à l'histoire des revenants du fait qu'un prêtre était impliqué dans l'affaire et, au début, la Bouffé ne se distingue pas particulièrement de Pivet à ce niveau. Cependant, à partir du moment où elle constate que Pons affiche une attitude indigne pour un prêtre, attitude qui est probablement mesurée en fonction de l'idéal prôné par l'Église depuis la réforme tridentine, la Bouffé fait appel à sa faculté de douter. L'attitude de la Bouffé permet de comprendre à rebours l'importance que revêt l'implication d'un prêtre dans l'affaire : la croyance est en partie tributaire de la parole donnée par un prêtre, mais aussi de l'attitude manifestée au quotidien par ce prêtre ; la parole du prêtre perd de sa valeur si celui-ci ne présente pas des mœurs irréprochables⁴⁵. Cette idée est aussi illustrée par les propos tenus par la Sauvage : « Qu'ayant un jour dis à l'abbé Pons qu'elle ne croyoit pas un mot de tout cela, parce qu'elle répondante le connoissoit pour un menteur et un ivrogne » (8 octobre 1757).

⁴⁴ Éric Wenzel, « Le sacerdoce bafoué : de la résignation des fidèles aux foudres de la justice (17^e-18^e siècles) », *De la déviance à la délinquance XV-XX^e siècle*, Benoît Garnot, dir., Dijon, éditions universitaires de Dijon, 1999, coll. « Publications de l'Université de Bourgogne. Série du Centre d'études historiques », p. 42 ; Stéphane Gomis, *op. cit.*, p. 97-116.

⁴⁵ Éric Wenzel, *loc. cit.*, p. 41-54 ; Benoît Garnot, *Question de justice, 1667-1789*, Paris, Belin, 2006, p. 13-30 ; Éric Wenzel, « Persistance des déviances dans le clergé paroissial bourguignon au 18^e siècle », *Le clergé délinquant (XIII^e-XVIII^e siècle)*, sous la dir. de Benoît Garnot, Dijon, EUD, 1995, p. 97-115.

Nous pouvons supposer que l'attitude discutable de Pons au quotidien explique probablement qu'il ait été dénoncé...

2.5.4. La pression sociale : une variable dont il faut tenir compte

Lorsque nous lisons attentivement notre corpus, aucun autre aspect ne semble émerger en tant que modèle explicatif de l'attitude de plusieurs de nos protagonistes. D'ailleurs, l'extrait choisi semble mettre de l'avant deux des variables que nous avons évoquées précédemment, soit la question monétaire et l'implication d'un prêtre en tant que force persuasive pour adhérer à l'histoire des revenants. Cependant, cet extrait provenant de l'interrogatoire du 25 mars de Pivet comporte en fait une autre dimension intéressante à prendre en considération :

▸ Pourquoi il a disposé ainsi d'un argent qui ne luy appartenait pas ?

⇒ A dit que c'est parce que Duvouldy, l'abbé Pons, la femme Bouffé, son fils, et la femme Dumont luy avoient dit à plusieurs et différentes fois qu'il ne risquoit rien de leur faire avoir de l'argent parce qu'il auroit sa part dans les trois millions qu'ils attendoient du moribond.

Interrogé si Champouillon et sa femme, Marie Jeanne Boulanger l'ont aussi engagé à fournir cet argent.

⇒ A dit qu'ils luy ont dit tous trois qu'il ne risquoit rien.

Interrogé s'ils l'avoient engagé à détourner l'argent qu'il recevoit pour le bureau, ou s'ils luy avoient demandé seulement de leur faire avoir de l'argent,

⇒ A dit que Champouillon et sa femme, et Duvouldy l'ont engagé à retenir la première somme qui luy passeroit par les mains, et l'abbé Pons luy a dit qu'il pouvoit le faire en toute sûreté et qu'il ne couroit aucun risque.

Interrogé quel usage l'abbé Pons, Duvouldy et les autres voulaient faire de cet argent.

⇒ A dit qu'ils luy ont dit que c'étoit pour aller à Brie-Comte-Robert y trouver un berger nommé Manteauvert qui devoit terminer l'affaire.

Pivet subit une pression de la part de l'abbé Pons, mais aussi de Duvouldy, la Bouffé, Bouffé fils, la femme Dumont ainsi que les Champouillon pour fournir une contribution financière dans l'affaire. Nous avons mentionné précédemment que l'implication d'un prêtre constitue une variable importante pour convaincre plusieurs individus d'accorder foi à cette affaire,

mais il va sans dire que le fait que plusieurs autres y croient vient donner encore plus de poids à l'histoire des revenants. Nos propos s'inscrivent dans la logique de l'« épidémiologie des représentations », théorie selon laquelle les idées se propagent d'un individu à l'autre sous la forme d'une « contagion » dans une société donnée⁴⁶. Sachant que notre profil socio-démographique a révélé que les protagonistes de notre affaire entretiennent des liens étroits, nous pouvons supposer que ces liens ont contribué à accélérer la « contagion ». Les personnes qui ont incité Pivet à investir dans l'affaire ont peut-être elles-mêmes été emportées par cette contagion tout comme l'entourage de Pivet. Nous employons la forme hypothétique ici, car notre corpus ne nous permet pas d'appuyer nos propos par l'entremise d'exemples précis.

Si nous accumulons la possibilité d'obtenir trois millions, l'implication d'un prêtre dans l'affaire et la pression sociale, nous obtenons en fait le modèle explicatif proposé par Michel de Certeau pour comprendre la croyance. Ce modèle explicatif comprend quatre volets⁴⁷. Tout d'abord, il faut que les protagonistes perçoivent la possibilité d'obtenir des dividendes qui soient supérieurs à l'investissement. Dans notre affaire, peu importe le personnage sur lequel notre regard se porte, cette condition est remplie. Par exemple, alors que Bouffé fils investi seulement l'argent nécessaire pour les voyages à l'extérieur de Paris et que les femmes Bouffé, Dumont ainsi que Boulanger ont consacré du temps à faire un moribond, Pivet a investi l'argent volé dont la somme est minime par rapport aux richesses promises. La deuxième condition consiste à bénéficier de la parole d'une personne digne de confiance. Dans le cas présent, Robert Pons remplit cette fonction. Par la suite, Certeau précise que plusieurs personnes doivent accorder foi à une proposition donnée pour prouver la crédibilité de l'affaire. Le fait que la théorie de l'« épidémiologie des représentations » semble probante pour notre dossier nous amène à affirmer que notre affaire respecte aussi la troisième condition. Lorsque toutes ces conditions sont obtenues, Certeau précise que les protagonistes doivent être en mesure d'établir un lien entre la proposition qui leur est soumise, soit la possibilité d'avoir accès à un trésor en faisant appel aux revenants, et les idées circulant dans la société dans laquelle ils prennent place. Si cette proposition déroge de

⁴⁶ Dan Sperber, *op. cit.*

⁴⁷ Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence », p. 363-383.

la logique qui se dégage des multiples représentations accessibles dans leur société d'appartenance, les protagonistes ne sont pas enclins à y croire et ce, malgré la réunion des autres conditions. Notre corpus semble suggérer que la dernière condition est aussi respectée, mais cette dimension fera l'objet de notre prochaine section.

2.5.5. Une croyance en conformité avec les représentations culturelles du 18^e siècle ?

Rappelons que lorsqu'il était question des dimensions qui sont partagées par tous concernant la façon de se représenter la croyance aux revenants, nous avons vu que les points de jonction entre les protagonistes étaient aussi nombreux que les divergences. L'existence de divergences⁴⁸ ne doit pas cependant être considérée comme un obstacle dans notre analyse. À partir du moment où les différentes façons de penser s'inscrivent en conformité avec les représentations culturelles disponibles dans la société de référence⁴⁹, nous disposerons d'un argument supplémentaire pour valider notre conception rationnelle de la croyance. Afin de procéder d'une façon ordonnée, notre analyse s'articulera autour de quatre aspects, soit la proposition de « faire un moribond », la nécessité de faire des conjurations dans lesquelles un prêtre tient un rôle important, l'urgence de consulter un berger quand les conjurations initiales se soldent par un échec, ainsi que la recherche d'un trésor. Cet aspect n'a pas été abordé longuement jusqu'à maintenant, mais il ne faut pas oublier que le trésor constitue le but ultime à atteindre avec l'aide des revenants.

2.5.5.1. L'idée de faire un moribond

Tout d'abord, la proposition consistant à « faire un moribond » se rattache en fait à la figure du revenant, aspect sur lequel nous focaliserons notre attention ici. Il suffit de s'attarder sur les textes de Jean-Baptiste Thiers, Laurent Bordelon, Nicolas Lenglet Dufresnoy ainsi que Dom Calmet pour constater que le revenant ou, si l'on préfère, les

⁴⁸ Lucie Desjardins, « Les matériaux de la folie : regard sur la bibliothèque de *Monsieur Oufle* (1710) de Laurent Bordelon », séminaire *Sang d'encre et criminels de papier*, Université de Montréal, 25 mars 2009.

⁴⁹ Afin d'expliquer ces différences, nous pouvons avancer que personne ne retient et n'assimile les informations reçues de la même façon. De plus, du fait des différents courants de pensée qui se côtoient à une époque donnée (ex : les courants philosophiques et théologiques), aucun individu n'est exposé aux mêmes influences.

manifestations surnaturelles, est un personnage très présent dans la France du 18^e siècle⁵⁰. Bien que leurs écrits n'aient pas la même valeur du fait de la logique qui a présidé à leur création⁵¹, il n'en demeure pas moins que les propos tenus par ces auteurs permettent de

⁵⁰ Dans la préface de l'ouvrage de Dom Augustin Calmet, Roland Villeneuve précise d'ailleurs que ce genre d'ouvrage est répandu à l'époque des Lumières ; de nombreux ouvrages tels que *Huetiana ou pensées diverses de M. Huet*, évêque d'Avranches (1722), *Traité de l'état des morts et ressuscités* (1731) de Thomas Burnet ou *Pensées philosophiques et chrétiennes sur les vampires* (1733) de Jean-Christophe Herenbourg s'inscrivent dans la même logique que l'ouvrage de Dom Calmet. Voir Dom Augustin Calmet, « Présentation par Roland Villeneuve », *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits*, 1759, p. 7-33.

⁵¹ Pour Jacques Revel, ces documents permettent de se pencher sur le rapport qui s'établit entre le discours des intellectuels et celui de la culture populaire entre 1650 et 1800. L'auteur pense ce rapport comme deux camps opposés ; sachant que notre démarche vise justement à se dissocier de cette position, il peut sembler délicat de se référer à ces propos. Toutefois, l'article de Revel doit seulement être vu comme un moyen de poser un regard critique sur les sources complémentaires utilisées : l'idée principale qui doit être retenue est que nous ne pouvons pas penser que nos sources complémentaires présentent un discours comparable sur la culture populaire. Revel précise que trois critères sont utilisés pour penser le populaire, soit la vérité, la rationalité et la convenance. L'importance accordée à ces critères varie selon l'époque. Avec le *Traité des superstitions* (1704) de Thiers, l'auteur mise sur le premier critère pour établir une norme en fonction du référent théologique. Cependant, il faut insister sur l'idée que cet ouvrage n'est pas une œuvre ethnographique. Comme le précise Marie-Josée Bouffard, Thiers ne peut être considéré comme un ethnographe suite au fait que ces propos ne découlent pas de ses observations ; il fait plutôt un montage des propos tenus par ses prédécesseurs. Contrairement à Thiers qui cherche à tout catégoriser en fonction du référent théologique, Nicolas Lenglet Dufresnoy, dans son ouvrage *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes* (1751), prend ses distances par rapport aux histoires qu'il rapporte ; il présente plutôt une compilation d'histoires selon un ordre chronologique de manière à ce que les lecteurs puissent juger par eux-mêmes. Quant à Dom Calmet, ses *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits* (1759) entremêlent les deux premiers critères mentionnés précédemment, soit la vérité et la rationalité. En effet, Dom Calmet prône un rationalisme dit catholique, rationalisme qui cherche à distinguer le surnaturel « réel » du surnaturel qui est un produit de l'imaginaire populaire. Précisons que l'ouvrage de Laurent Bordelon n'est pas abordé par Revel dans son article. Cependant, puisque Bordelon a le souci de présenter les deux versants (les arguments qui justifient une adhésion aux idées fabuleuses et les arguments qui dénoncent ces idées) dans son roman *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle* (1710), nous pouvons penser qu'il désire laisser aux lecteurs la possibilité de se faire sa propre idée au même titre que Lenglet Dufresnoy. Cependant, une volonté moralisatrice est perceptible dans son ouvrage. Voir Jean Revel, « L'envers des Lumières. Les intellectuels et la culture « populaire » en France (1650-1800) », *Enquête, varia*, 1993 ; Marie-Josée Bouffard, « Chapitre 2 : Le Traité des superstitions : un produit tridentin », *L'univers d'un abbé au XVII^e siècle : Jean-Baptiste Thiers et le Traité des superstitions* (1679), mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts en histoire, Université de Montréal, 1994, p. 31-49. Précisons que la conférence de M. Desjardins nous a permis de compléter notre présentation pour l'ouvrage de Laurent Bordelon. Lucie Desjardins, « Les matériaux de la folie : regard sur la bibliothèque de *Monsieur Oufle* (1710) de Laurent Bordelon », séminaire *Sang d'encre et criminels de papier*, Université de Montréal, 25 mars 2009.

pénétrer dans l'univers mental des gens de cette époque. Précisons que les extraits choisis dans les ouvrages de ces auteurs illustrent des perspectives différentes concernant la figure du revenant.

Dans son *Traité des superstitions*, Jean-Baptiste Thiers associe la figure du revenant avec le démon, personnage qui marque sans contredit l'esprit des lecteurs. Dans l'extrait choisi, il relate les propos tenus par le Père Crespet dans *De la haine de Satan & malins Esprits contre l'homme, & de l'homme contre eux* :

Il n'y a que quatre ans (dit-il) qu'un démon commença à faire ses jeux en une ville connue en une Abbaye de Dames, & se disoit l'esprit d'un Abbé qui avoit été dissamé d'impudicité, élevé là-dedans, & parvenu aux états, voire toujours maintenu en grâce & faveur par mauvais art, comme le bruit en étoit commun, de façon qu'il fit plusieurs mines & singeries, & demandoit des Messes et suffrages, afin d'abuser aussi-bien après la mort le monde par sa sainte Religion, comme il avoit fait en sa vie ; enfin fut trouvé moqueur après plusieurs exorcismes, et que c'étoit un diable qui se vouloit faire servir à fausses enseignes⁵².

Nous constatons qu'un démon se plaît à flouer les humains en s'incarnant en un esprit qui demande des messes. Bien que le traité de Thiers ne peut être considéré comme une œuvre ethnologique, le fait que le revenant en tant que manifestation diabolique soit confirmé par les propos de plusieurs historiens prouve que, même s'il décrit les superstitions en fonction des propos de ces prédécesseurs, les aspects mentionnés par Thiers ne sont pas archaïques pour l'époque considérée. En effet, cette représentation qui insiste sur le caractère diabolique des revenants s'inscrit dans la logique de la dissociation qui est survenue entre les vivants et les morts avec les procès de sorcellerie, procès impliquant que les revenants deviennent l'incarnation même du mal⁵³. S'il est vrai que les représentations diaboliques des revenants ont tendance à moins être présentes au fur et à mesure que nous progressons dans l'époque moderne, elles demeurent quand même présentes après 1660 aux dires de plusieurs historiens⁵⁴. D'ailleurs, cette représentation diabolique du revenant est clairement perceptible

⁵² Jean-Baptiste Thiers, « Chapitre XV : Des superstitions qui regardent les effets de la Sainte Messe », *Traité des superstitions*, tome troisième, p. 225.

⁵³ Xavier Yvanoff, *op. cit.*, p. 310-323.

⁵⁴ Jo Bath et John Newton, *loc. cit.*, p. 1-14.

chez certains de nos protagonistes lorsqu'il est question de l'entité qui fait la morale à Pons : la Sauvage et Pivet mentionnent, notamment, que l'entité s'incarne sous la forme du diable.

Contrairement à Thiers, Dom Calmet présente plutôt un revenant comme étant une entité qui est indissociable de la volonté de Dieu. En effet, dans ses *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits*, il « pose d'abord pour principe indubitable, que la résurrection d'un mort vraiment mort est l'effet de la seule puissance de Dieu. Nul homme ne peut ni se ressusciter, ni rendre la vie à un autre homme, sans un miracle visible »⁵⁵. Même si le revenant est pensable à travers une condition bien précise dans la citation de Dom Calmet, ses propos, lesquels s'inscrivent pourtant de façon diamétralement opposée à ceux de Thiers, démontrent aussi que la figure du revenant fait partie des représentations accessibles dans la société du 18^e siècle. À première vue, les propos de Dom Calmet ne semblent pas avoir influencé les conceptions de nos protagonistes. Toutefois, puisque les gens du peuple interprètent librement les différentes représentations qui gravitent dans leur société de référence, n'est-il pas possible que ce genre d'idées véhiculées par des auteurs tels que Calmet aient été interprétées par les gens du peuple comme étant une preuve que non seulement les revenants existent, mais qu'il faut nécessairement bénéficier des services d'un prêtre, lequel exprime la volonté de Dieu sur terre, lorsque vient le moment d'appeler les morts⁵⁶ ?

Pour leur part, Dufresnoy et Bordelon présentent la figure du revenant selon une perspective qui ne fait pas intervenir le diable ou Dieu. Par l'entremise de Monsieur Oufle, soit un personnage fictif, Bordelon cherche à démontrer l'absurdité d'une telle croyance dans le passage que nous avons choisi :

Il s'étoit mis dans l'esprit que son horoscope vouloit qu'il fût un des gens à qui les fantômes apparoissent le plus volontiers, plus ordinairement qu'aux autres, parce qu'il étoit né en premier aspect de la planète de Saturne. Rempli de cette ridicule idée, il

⁵⁵ Dom Calmet, « Chapitre I : La résurrection d'un mort est l'ouvrage de Dieu seul », *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits*, 1759, p. 45.

⁵⁶ Dans son article sur les magiciens au 18^e siècle, Dupas insiste sur l'importance d'impliquer un prêtre dans les conjurations pour faire réussir l'affaire. Voir Didier Mathias Dupas, « Un procès de magiciens au 18^e siècle », *Histoire, économie et société*, vol. 20, numéro 20-22, 2001, p. 219-229.

s'imaginait voir presque toujours quelque fantôme bizarre. Un bruit dont il ne savoit point la cause, & qu'il entendoit la nuit, étoit pour lui une marque que quelque revenant rôdoit dans sa maison. Une ombre causée par l'interposition d'une chaise ou de quelqu'autre meuble, lui donnoit occasion de faire l'histoire de l'apparition d'un spectre. Il se persuadoit même, que, lorsqu'ayant les yeux fermés, je ne sais quelles figures se présentoient à sa fantaisie (ce qui arrive presque à tout le monde); c'étoient autant d'idées fantastiques qui le suivoient partout, parce que son horoscope vouloit qu'il ne fût point sans quelque vision⁵⁷.

En fonction de ses lectures, Monsieur Oufle intègre en fait ce qu'il veut bien dans son système de croyances. Pour notre part, nous considérons plutôt que ce genre d'individus inscrit ses croyances dans une logique personnelle qui est loin d'être irrationnelle. D'ailleurs, l'interprétation qu'il donne aux différents événements (un bruit, une ombre) qui surviennent est toujours cohérente avec sa croyance dans le surnaturel. Quoi qu'il en soit, en ressentant le besoin de ridiculiser Monsieur Oufle, Bordelon prouve bien l'existence de la croyance dans les revenants à l'époque moderne, mais aussi les interprétations douteuses qui peuvent résulter de l'activité dangereuse qu'est la lecture⁵⁸. En l'absence de ce genre d'individus dans sa société de référence, un auteur ne s'acharnerait pas autant. Quant à Nicolas Lenglet Dufresnoy, lequel est d'avis que nous pouvons admettre l'existence de certaines apparitions à la condition de disposer de preuves crédibles, il rapporte une histoire intéressante :

En la rue Sainte-Geneviève aux Fauxbourg de Paris hors la porte S. Marceau, arrivé chez un nommé Malebranche, marqueur de jeu de paulme, sur le matin environ vers les quatre ou cinq heures oyant quelque bruit, & je ne sçais qui heurter à sa porte, lui ayant demandé qui c'étoit, une voix foible & débile lui répond que c'étoit sa femme décédée depuis cinq ans, qui desiroit parler à lui, & lui dire chose qui lui touchoit, tant pour le salut de son âme, que pour le bien de son ménage, dont cet homme tout étonné & ne sçachant que répondre, demeure sans repartie, & ce prend & lui dit. Et quoi ? ne connois-tu pas que je suis ta femme, qui parle à toi, & qui t'avertis que tu ayes à faire pénitence, autrement tu périras⁵⁹ ?

⁵⁷ Laurent Bordelon, « Chapitre XI Où l'on montre, par un très-grand détail, combien M. Oufle étoit disposé à croire tout ce qu'on lui disoit ou tout ce qu'il lisoit des fantômes, spectres, revenans & autres apparitions », *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire. Description du sabbat*, p. 93-94.

⁵⁸ Lucie Desjardins, « Les matériaux de la folie : regard sur la bibliothèque de *Monsieur Oufle* (1710) de Laurent Bordelon », séminaire *Sang d'encre et criminels de papier*, Université de Montréal, 25 mars 2009.

⁵⁹ Nicolas Lenglet Dufresnoy, « Chapitre XVII Histoire nouvelle et remarquable de l'esprit d'une femme, qui est apparue au Fauxbourg S. Marcel, après qu'elle a demeuré cinq ans entiers

Alors que les propos de Bordelon insistent sur l'absurdité de la croyance dans les revenants, l'histoire rapportée par Dufresnoy semble plutôt véhiculer l'idée qu'il est inadmissible de ne pas prêter oreille aux messages que les revenants veulent nous livrer. En effet, devant l'étonnement de son mari, la femme l'interpelle dans le but de lui démontrer qu'il doit prêter foi à ce qu'il entend. Cette volonté de confier un message aux vivants pour le salut de leur âme n'est pas inusitée : pour l'époque médiévale, Schmitt mentionne que la solidarité des vivants et des morts est telle que les revenants donnent parfois des conseils aux vivants⁶⁰.

La figure du revenant est très présente dans les ouvrages écrits à la fin du 17^e siècle ou au 18^e siècle. Puisque ces ouvrages bénéficient d'une grande diffusion au même titre que d'autres ouvrages abordant le même genre de thématiques, nous pouvons affirmer que la figure du revenant est un aspect faisant partie des représentations qui sont disponibles dans la société parisienne du 18^e siècle. Ainsi, quand nos protagonistes se voient confrontés à la proposition de « faire un moribond », cette idée ne doit pas sembler incongrue pour les conceptions de l'époque. Toutes les options sont présentes lorsque vient le moment de concevoir cette croyance. En effet, alors que Thiers attribue un caractère diabolique à la figure du revenant, Dom Calmet insiste sur la nécessité de bénéficier de l'intervention de Dieu pour rappeler un mort sur terre. Quant à Bordelon et Dufresnoy, ils se détournent de cette conception bipartite : les deux auteurs démontrent que la croyance dans les revenants peut autant être une absurdité qu'aller de soi. En fonction des conceptions présentées dans ces ouvrages, nous comprenons que nos protagonistes sont exposés à des idées qui sont souvent contradictoires et donc, nous ne devons pas être étonnés s'ils présentent des divergences sur certains éléments de culture.

D'ailleurs, lorsqu'il est question de préciser comment l'entente est scellée avec l'agonisant, des divergences sont observables selon les protagonistes. Certains mentionnent qu'il faut prier pour l'âme de l'agonisant afin de l'inciter à revenir sur terre. Cette

ensevelie. Le Mardi 11 décembre 1618 », *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes*, II^e partie du tome premier, p. 101-2.

⁶⁰ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, p. 77-98.

affirmation, qui semble en apparence anodine, tire en fait ses origines de l'époque médiévale⁶¹. En effet, à partir de la fin du 14^e siècle, il faut savoir qu'un changement important survient dans l'imaginaire chrétien : une « comptabilité de l'au-delà » se met en place, laquelle implique que les hommes cherchent à préparer leur mort par le recours à des pratiques cumulatives telles que les messes. Ultimement, ces mesures, qui doivent être appliquées dans la période qui suit le décès, visent à assurer le salut. Cette « mathématique du salut »⁶² est indissociable des changements qui sont survenus dans l'au-delà à l'époque : c'est à ce moment que la notion de purgatoire connaît une large diffusion. Nos propos concernent ici le bas Moyen-Âge, mais il faut savoir que la même logique prévaut toujours au 18^e siècle ; l'Église y veille⁶³. Ainsi, en promettant de prier pour l'âme de l'agonisant, nos protagonistes cherchent à apaiser ses inquiétudes quant aux risques auxquels son âme est exposée en acceptant de devenir un « moribond », statut qui implique de défier les lois divines. L'idée selon laquelle l'agonisant met en péril son âme dans cette affaire explique probablement pourquoi certains individus mentionnent qu'un moribond s'obtient en lui demandant de mettre une croix sur un billet préparé par un prêtre, de jurer sur l'évangile ou de signer avec son sang. En d'autres termes, étant donné que l'enjeu est de taille pour l'agonisant, le seul moyen de s'assurer qu'il respecte l'entente consiste à lui demander qu'il donne sa parole. Sachant l'importance accordée à cet acte, nos protagonistes s'assuraient ainsi d'obtenir la participation d'un agonisant. Les conceptions de nos protagonistes quant à la façon de « faire un moribond » sont différentes, mais elles n'en demeurent pas moins cohérentes avec les représentations de l'époque.

2.5.5.2. La nécessité de faire des conjurations dans lesquelles un prêtre tient un rôle important

Lorsqu'il a été convenu de faire des « prières » pour inciter l'agonisant à revenir sur terre, les gens du peuple n'ont probablement pas été dépayés. En effet, plusieurs aspects présents dans les conjurations diaboliques en lien avec les cas de sorcellerie aux 16^e et 17^e siècles se retrouvent à nouveau dans notre affaire et donc, cette « familiarité » dans la

⁶¹ Jacques Chiffolleau, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *Nefandum* du XII^e au XV^e siècle », *Annales ESC*, p. 289-324.

⁶² *Ibid.*, p. 212.

⁶³ Robert Favre, *op. cit.*, p. 109-158.

procédure doit rehausser la crédibilité de l'affaire. Bien entendu, Pons insiste sur l'idée qu'il s'agit de « prières » et non de « conjurations », mais les circonstances dans lesquelles ces « prières » ont lieu font en sorte qu'elles sont davantage comparables à des conjurations. Le fait que notre affaire prenne place dans l'Europe des Lumières ne doit pas nous amener à commettre une erreur commune en histoire, soit croire que l'ordonnance générale de 1682 marque un déclin marqué de la magie, voire la sorcellerie, dès la fin du 17^e siècle. Même si la loi stipule que ces phénomènes ne sont plus crédibles, l'univers mental des gens du peuple suit son propre cheminement⁶⁴. Précisons que deux types de magie peuvent être distingués, soit la magie blanche et la magie noire. À partir du moment que la figure du diable intervient dans l'affaire, il est question de magie noire⁶⁵.

Les conditions dans lesquelles prennent place les conjurations retiendront tout d'abord notre attention. Tous les protagonistes mentionnent l'existence d'un « rond au milieu de la chambre », la présence de crucifix ainsi que de cierges bénis. L'idée de rond, voire de cercle, n'est pas inusitée pour l'époque⁶⁶. En effet, ce symbole représente habituellement le monde de la magie et donc, il est indispensable pour toute entreprise qui prétend faire appel à l'autre monde. Quant aux crucifix et aux cierges bénis, Thiers fait mention de l'importance de ces deux éléments dans les cas de « superstitions ». Étant donné le caractère sacré associé à ces objets, plusieurs individus les utilisent afin de s'assurer de l'efficacité de leurs pratiques. Par exemple, dans le cas des cierges, il affirme qu'« on ne peut croire sans superstition, qu'il faut qu'il y ait un certain nombre de cierges & de chandelles allumées à une messe que l'on célèbre, ou que l'on fait célébrer pour obtenir l'effet qu'on en

⁶⁴ Stuart Clark, Bengt Ankarloo et William Monter, *Witchcraft and Magic in Europe : the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press & Athlone Press, 1999, coll. « Witchcraft and Magic in Europe », 340p.

⁶⁵ *Id.*, *Witchcraft and Magic in Europe : The Period of the Witch Trials*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2002, coll. « Witchcraft and Magic in Europe », 193p. Notons qu'il n'est pas aisé de proposer une définition du terme « magie » suite au fait qu'il est tributaire de l'époque dans laquelle il prend place. Pour simplifier notre discussion, nous avons mentionné que deux types de magie existent. Cependant, les liens unissant ces deux « pôles » sont étroits.

⁶⁶ Alain Boureau, *Satan hérétique : naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval, 1280-1330*, Paris, Odile Jacob, 2004, coll. « Histoire (Éditions Odiles Jacob) », p. 35.

espère, & que s'il y en avoit plus, ou moins, on n'obtiendrait pas cet effet »⁶⁷. Bien que nous ayons insisté jusqu'à présent sur les éléments de culture qui sont partagés par tous, certains protagonistes mentionnent des éléments inusités par rapport à leurs comparses. Un exemple intéressant se présente avec la Bouffé, laquelle est la seule à mentionner que le nom de l'agonisant apparaît sur un livre détenu par Pons. Quand nous nous référons aux pratiques de l'époque, nous découvrons en fait que ce détail ne constitue par une entorse à la logique qui prévaut en matière de surnaturel : il est admis que le fait de posséder le nom de la personne qui doit être évoquée rend possible la réalisation du projet⁶⁸. Au même titre que les divergences observées pour la procédure à suivre pour sceller une entente avec un agonisant, le cas de figure présenté ici se rattache aussi à une conception qui est de mise à l'époque.

Lorsque vient le moment de convenir de la personne qui doit réaliser ces conjurations, il semble aller de soi de désigner Pons. Dans ce genre d'entreprise, il est indispensable de disposer des services d'un prêtre, lequel possède le savoir nécessaire pour invoquer les esprits⁶⁹. D'ailleurs, un procès de magiciens survenu à Lyon en 1742 implique aussi un prêtre sous prétexte qu'il est la seule personne habilitée à purifier les accessoires, célébrer les messes et mener les conjurations pour faire réussir l'affaire⁷⁰. Cela ne rappelle-t-il pas notre affaire ? Un autre point de jonction peut être établi entre notre dossier et le procès de 1742 à Lyon : l'importance accordée à l'étole. Thiers évoque aussi l'étole parmi les objets utilisés par les « sorciers » et les « malfaiteurs » : « les sorciers & les malfaiteurs emploient souvent des morceaux des Aubes, des Amits, des Étoles, des Manipules, des chasubles, & des

⁶⁷ Jean-Baptiste Thiers, « Chapitre III : Des superstitions qui regardent les vases sacrez, les habits sacerdotaux, les instrumens & les ornemens dont on se sert pour dire la Messe », *Traité des superstitions*, tome troisième, p. 45.

⁶⁸ A. Castiglioni, « Partie II. Chapitre premier : L'homme devant le surnaturel », *Le monde de la magie : esprits et démons, rites et sacrifices, initiation, magie blanche et magie noire*, p. 217.

⁶⁹ Jean-Michel Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sort : la quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 1986, p. 141-191 ; Valéri Moléro, « Chercheurs de trésors superstitieux et inquisition dans l'Espagne du XVIII^e siècle », *Foi, croyances, superstitions dans l'Europe des Lumières*, 219-242.

⁷⁰ Didier Mathias Dupas, « Un procès de magiciens au XVIII^e siècle ». *Histoire, économie et société*. No. 2, 201, p. 219-229 ; Yves-Marie Bercé, *À la découverte des trésors cachés : du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Perrin, coll. « Pour l'histoire », 2004, 318p.

Tuniques, des Nappes, & des paremens des Autels, pour faire leurs sortilèges & leurs maléfices ; ce qui est une superstition exécrable »⁷¹. Nos protagonistes semblent donc puiser cet élément dans les représentations présentes à l'époque.

Si la dimension précédente ne présentait pas de divergences importantes entre les protagonistes, il en va tout autrement pour l'aspect que nous aborderons ici, soit les entités qui se sont manifestées aux dires des personnes interrogées dans le cadre du procès. D'une part, les acteurs ne s'entendent pas sur les formes sous lesquelles les entités appelées se sont manifestées. Certains mentionnent un chat avec des « yeux tous en feu » ou « étincelants », un papillon, un pigeon blanc ou un pigeon « avec des griffes », des oiseaux ou une entité apparue sous une forme non identifiée. Il est intéressant de préciser que cette confusion est comparable à celle qui est observée lorsque vient le moment de convenir de la forme sous laquelle le diable apparaît. Les propos de Bordelon s'avèrent à ce sujet très éloquentes :

La principale forme du diable, souverain & grand maître du sabbat, est, comme je viens de le dire, celle d'un grand bouc je l'appelle la principale, parce qu'il ne se borne pas tellement à cette forme, qu'il n'en prenne de tems en tems quelques autres selon que la fantaisie lui en vient & que ses desseins l'exigent. Il se transforme quelquefois en un grand lévrier noir ou en un bœuf bien cornu, ou en un tronc d'arbre, ou en oiseau noir comme un corbeau, mais aussi gros qu'une oie ou en petits vers, qui courent & serpentent de tous côtés, ou en bouc blanc, ou en feu, ou enfin en cendres⁷².

Devons-nous alors convenir que nos protagonistes considèrent que le revenant a nécessairement une essence diabolique ? Nous avons précisé précédemment que cette dimension était présente chez Thiers et donc, il est tout à fait probable qu'un tel raisonnement soit survenu chez les gens du peuple. D'autre part, certains individus mentionnent des actes violents perpétrés par les entités qui se sont manifestées. Une telle attitude peut surprendre, car les revenants agressifs constituent un cas de figure très rare dans l'imaginaire européen⁷³. Cependant, pourquoi les gens du peuple n'auraient-ils pas la possibilité de personnaliser leur

⁷¹ Jean-Baptiste Thiers, « Chapitre III : Des superstitions qui regardent les vases sacrez, les habits sacerdotaux, les instrumens & les ornemens dont on se sert pour dire la Messe », *Traité des superstitions*, tome troisième, p. 44.

⁷² Laurent Bordelon, « Description du sabbat », *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire. Description du sabbat*, p. 344-5.

⁷³ Xavier Yvanoff, *op. cit.*, p. 538-594.

univers mental selon leur besoin?

2.5.5.3. La nécessité de consulter un berger quand les conjurations initiales sont inefficaces

Au même titre que la proposition visant à « faire un moribond » et la nécessité de tenir des conjurations, l'idée selon laquelle il faut faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger qui permettrait de « faire réussir l'affaire » s'inscrit aussi dans les représentations culturelles de la France d'Ancien Régime. En effet, il faut savoir que dès l'Ancien Testament il est question de la figure du berger⁷⁴, mais c'est surtout avec le *Kalendrier des bergers* (1493) que l'importance de ce personnage est confirmée. Cet ouvrage, qui vise à transposer par écrit le savoir des bergers afin qu'il se transmette aux autres générations, aborde la cosmologie (position et âge de la lune, éclipses), l'astrologie ainsi que les préceptes moraux auxquels il faut se conformer à travers la figure de l'« arbre des vices et des peines de l'enfer »⁷⁵. Afin de bien cerner le caractère de cet ouvrage, il convient de citer le passage suivant :

Dut avoir comme bergiers coignoissance de leur compost et kalendrier, on doit savoir que l'an est mesure du temps que le souleil passe par les xii signes retournant a son premier point. Et est divise par xii moys qui sont janvier, février, mars, avril, may, juing, juillet, aoust, septembre, octobre, novembre, décembre. Ainsi le souleil en ses xii moys passe par les xii signes en lan [illisible]. Les jours de son entrée es signes sont signes ou kalendrier. Les jours aussi qu'il en part. Lan doncques a xii moys, des sepmaines llii, et des jours trois cens lxxv et quatre [illisible]⁷⁶.

Les bergers étant perçus comme des individus qui, par leur métier, ont un « ancrage fort dans la nature »⁷⁷, ils doivent connaître les lois de la nature afin d'assurer le bien-être de leurs brebis. Le fait de mettre en péril le bien-être physique de leur troupeau est d'ailleurs comparable à un prêtre qui n'est pas en mesure d'encadrer adéquatement ses fidèles sur le

⁷⁴ Marie-Thérèse Kaiser-Guyot, *Le berger en France aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1974, coll. « Publications de l'Université de Paris X-Nanterre. Série A, thèses et travaux », p. 129-130.

⁷⁵ Anonyme, *Kalendrier des bergers*, Paris, A. Verard, 1493.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Bernard Ribémont, « Calendrier des bergers, préface de Max Engammare », *Cahiers de recherches médiévales*, compte rendu, 2008, [en ligne], mis en ligne le 20 novembre 2008, URL : <http://crm.revues.org/index10543.html>. Consulté le 13 mars 2009.

plan spirituel⁷⁸. Cette relation étroite avec la nature fait en sorte que les bergers sont réputés posséder des pouvoirs particuliers et ce, dès le Moyen âge. C'est seulement au 17^e siècle que les archives attestent que des bergers s'adonnent fréquemment à la magie⁷⁹. Ainsi, la proposition d'aller consulter un berger pour connaître les conditions permettant de faire réussir l'affaire ne doit pas sembler saugrenue.

Concernant les conditions qui doivent être réunies lors des conjurations pour faire apparaître un revenant, nous avons vu que tous conviennent que le berger a précisé que le groupe devrait se placer dans un cercle, à un carrefour, et qu'une femme devrait se donner au diable. Ces variables découlent directement des pratiques que nous retrouvons habituellement dans les cas de sorcellerie. Il est intéressant de préciser que Bordelon propose une explication pragmatique à l'importance accordée au carrefour : le carrefour présente l'avantage d'être facile d'accès pour toutes les personnes qui doivent se rendre à l'assemblée⁸⁰. Pour ce qui est de la femme qui se donne au diable, cette idée constitue un classique de l'imaginaire occidental⁸¹. En effet, au niveau scientifique, une image négative de la femme est perpétuée depuis le 13^e siècle puisque les médecins considéraient que la « femme est imperfection »⁸² du fait de la théorie des humeurs. Cette conception a des répercussions sur la façon de percevoir la femme au niveau psychologique, laquelle est décrite comme étant faible, emportée ou menteuse. Étant donné ses imperfections, n'est-il pas normal qu'elle se laisse

⁷⁸ Marie-Thérèse Kaiser-Guyot, *Le berger en France aux XIV^e et XV^e siècles*, p. 137.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 141-4.

⁸⁰ Laurent Bordelon, « Description du sabbat », *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire. Description du sabbat*, p. 336.

⁸¹ Patrick Snyder, *Trois figures du diable à la Renaissance : l'enfant, la femme et le prêtre*, Saint-Laurent, Fides, 2007, 137p. ; Jean-Michel Sallmann, « Chapitre 14 - Sorcière », *Histoire des femmes en Occident, XVI^e-XVIII^e siècle*, sous la dir. de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Paris, Plon, Perrin, 2002, coll. « Tempus », p. 521-537 ; Yves Castan, *Magie et sorcellerie à l'époque moderne*, Paris, A. Michel, 1979, coll. « L'aventure humaine », p. 62.

⁸² Évelyne Berriot-Salvadore, « Chapitre 11 – Le discours de la médecine et de la science », *Histoire des femmes en Occident, XVI^e-XVIII^e siècle*, p. 41 ; Sara F. Matthews Grieco, *Ange ou diabolisme. La représentation de la femme au 16^e siècle*, Paris, Flammarion, 1991.

facilement séduire par le diable ? D'ailleurs, les cas de sorcellerie concernent principalement les femmes⁸³. Il faut dire que le *Marteau des sorcières* a facilité la diffusion d'un tel jugement dépréciatif⁸⁴. Dans notre corpus, le fait de traiter la Dumont de « putain » puisqu'elle se donne au diable est donc représentatif de l'attitude généralement observée envers les femmes.

2.5.5.4. La recherche d'un trésor : une croyance aussi vive que la croyance aux revenants.

Jusqu'à présent, nos propos se sont surtout articulés autour de la figure du revenant. Toutefois, quand nous regardons au-delà de cette dimension, nous retrouvons l'obsession entourant la découverte d'un trésor. Cette obsession est loin d'être inusitée dans le contexte de l'époque⁸⁵. Marijke Gijswijt-Hofstra précise d'ailleurs que « *there are numerous examples, spread over large parts of Europe, of (predominantly) men who tried to trace buried treasure by magical means. This might or might not be with the help of the devil, and was aimed at the remuneration of other people as well as themselves* »⁸⁶.

Pour comprendre cette « obsession » partagée par plusieurs contemporains du Siècle des Lumières, dont nos protagonistes qui comptent dans ses rangs plusieurs femmes (contrairement à la tendance dégagée par Gijswijt-Hofstra), il faut se tourner vers le concept de « fantasme ». En effet, pour asseoir leur obsession, ces individus n'ont pas besoin de preuves. En quelque sorte, ce fantasme à l'égard des trésors disséminés dans l'ensemble de l'Europe est comparable à la croyance aux revenants. La morale chrétienne a tenté de

⁸³ P. Snyder, *op. cit.*, p. 63-110 ; Jean-Michel Sallmann, *op. cit.*, p. 522 ; Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière : l'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e siècle)*, 264p.

⁸⁴ Henrich Institoris et Jakob Sprenger, *Le marteau des sorcières*, trad. du latin par Armand Danet, Grenoble, J. Million, 1990, coll. « Collection Utopia », 603p.

⁸⁵ À ce sujet, il s'avère judicieux de se pencher sur les études réalisées par Sallmann, Dupas et Moléro. Voir Jean-Michel Sallmann, *op. cit.* ; Didier Dupas, « Un procès de magiciens au XVIII^e siècle ». *Histoire, économie et société*, p. 219-229 ; Valéri Moléro, « Chercheurs de trésors superstitieux et inquisition dans l'Espagne du XVIII^e siècle », p. 219-242.

⁸⁶ Marijke Gijswijt-Hofstra, « Part 2 – Conclusion : Cultures of Misfortune : Towards a Disenchanted Europe ? », *Witchcraft and Magic in Europe : the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, p. 176.

christianiser cette croyance en affirmant que les trésors sont seulement accessibles aux personnes vertueuses. Toutefois, cette « christianisation » n'a pas été en mesure d'éradiquer le caractère diabolique associé à cette activité : la nécessité de recourir à la magie et, surtout, de faire appel au diable est demeurée bien présente dans les projets visant la découverte de trésors. Précisons que pour faciliter la découverte de trésors, certaines règles doivent être suivies : par exemple, il faut connaître le nom des entités évoquées, les cérémonies d'évocation doivent être réalisées selon les règles de l'art, un prêtre doit participer à l'opération et, idéalement, une personne doit se donner au diable⁸⁷. Ne retrouvons-nous pas toutes ces règles dans notre affaire ?

Malgré le fait que plusieurs écarts de conduite sont commis dans ce genre d'entreprise, certains de nos protagonistes ont convenu d'un plan pour ne pas mettre en péril leur salut. En effet, ils ont prévu se rendre à Rome pour que le pape leur pardonne leurs fautes. Cette idée s'inscrit en fait dans la même logique que les prières promises à l'agonisant pour qu'il devienne un moribond ; par l'entremise de la « comptabilité de l'au-delà », nos protagonistes s'approprient d'une façon personnelle cette notion pour remettre les compteurs à zéro.

Le modèle explicatif de Certeau, nous l'avons vu, s'avère un outil précieux pour cerner les raisons pouvant expliquer notre affaire. En effet, la dernière condition mentionnée par l'intellectuel est remplie par notre corpus : tous les éléments contribuant à tracer les balises de la croyance aux revenants (*voir* la section 2.4) trouvent leurs assises dans les représentations présentes dans la société de l'époque. Bien que des divergences existent entre nos protagonistes sur certains aspects, il n'en demeure pas moins que ces différentes façons de penser s'inscrivent quand même dans la logique des représentations disponibles dans la société de référence. Par conséquent, puisque les acteurs de notre procès se retrouvent en terrain familier, ils n'éprouvent pas vraiment de difficulté à adhérer et à prêter foi à l'histoire des revenants, d'où l'existence d'une croyance. Dans le même ordre d'idées, à partir du moment où leur conception des revenants établit des points de jonction avec les

⁸⁷ Yves-Marie Bercé, *op. cit.*

représentations culturelles de l'Europe des Lumières, nous comprenons qu'il est d'autant plus justifié de penser la croyance en terme de rationalité. L'univers mental de nos protagonistes s'inscrit en fait dans la logique de la société dans laquelle ils vivent. Comment expliquer que certains individus ne croient pas à toute cette histoire ? En vertu de ce modèle explicatif, nous pouvons affirmer que leur attitude s'explique par le fait qu'une ou plusieurs des conditions n'est pas réunie dans leur cas⁸⁸.

2.6. Conclusion

Dans le cadre de ce chapitre, différentes dimensions ont été abordées afin d'ouvrir la discussion sur la croyance aux revenants, discussion qui permet, par le fait même, de repenser la façon d'appréhender la culture populaire. Après avoir tracé un profil socio-démographique, nous avons dégagé différentes attitudes manifestées par nos protagonistes. Bien que nous ayons identifié trois paliers au chapitre I suite à une analyse préliminaire, notre démarche nous a ensuite amené à subdiviser chacun de ces trois paliers en deux, d'où la présentation de six paliers dans le présent chapitre. Précisons que le cadre judiciaire dans lequel prend place notre affaire complexifie la tâche du fait que les protagonistes ont parfois recours à des ruses pour tenter d'éviter le courroux de la justice. Toutefois, partant du principe que tout ce qui est dit est vraisemblable et s'inscrit en conformité avec la logique de leur époque, nous pouvons supposer que ces paliers existent malgré tout dans leur société de référence. Cette notion est particulièrement intéressante pour soutenir l'idée selon laquelle la croyance doit être pensée de façon hétérogène, mais aussi active puisque les individus ont la possibilité de douter.

Cette hétérogénéité de la croyance ne doit pas cependant nous faire penser qu'il est impossible de distinguer une tendance collective quant à la façon de se représenter la croyance aux revenants. En vertu de l'importance que nous accordons à la notion d'échange dans notre démarche, nous sommes d'avis que des échanges surviennent non seulement entre les trois groupes composant notre corpus, mais aussi entre les différents paliers au sein d'un groupe tel que le peuple. Au-delà de ces points de jonction, nous avons toutefois relevé des

⁸⁸ Par exemple, du fait de l'attitude discutable de Pons, la Bouffé en vient à douter du bien-fondé de cette affaire. Ainsi, la condition qui implique de bénéficier de la parole d'une autorité quant à la crédibilité d'une affaire n'est pas remplie.

divergences entre nos protagonistes, divergences qui justifient d'autant plus de penser la croyance en terme d'hétérogénéité.

Lorsqu'est venu le moment de tenter d'expliquer la croyance dans les revenants, notre discussion a révélé que le modèle de Certeau s'avère à ce sujet très précieux pour poser des balises. En effet, des critères tels que la précarité économique, le fait de disposer d'un garant, la pression sociale ainsi que la capacité d'établir des points de jonction entre la proposition soumise et les représentations présentes dans la société de référence contribuent à donner naissance à une croyance. Notons que la discussion sur le dernier des quatre critères mentionnés par Certeau nous a permis de comprendre que la croyance est rationnelle puisqu'elle se situe dans la logique des représentations de l'époque. Cette idée de rationalité est d'autant plus intéressante quand nous savons qu'elle contribue à complexifier le débat visant à déterminer qui est responsable de cette affaire. En effet, la thèse classique de l'acculturation serait d'avis que le peuple est nécessairement à la merci de Pons. Toutefois, à partir du moment où l'attitude des gens du peuple ne peut plus être pensée comme étant l'expression de l'irrationalité, une telle réponse n'est plus satisfaisante. Le chapitre suivant tentera notamment d'élucider cette question.

CHAPITRE III

LE PRÊTRE ROBERT PONS : UNE FIGURE QUI COMPLEXIFIE NOTRE RÉFLEXION SUR LA CULTURE POPULAIRE

3.1. Introduction

Sachant que le savoir diffusé par Pons est un « faux savoir » empreint de superstitions, notre prêtre semble être aussi crédule que le peuple et donc, il s'avère d'autant plus intéressant de déterminer comment nous pouvons interpréter l'attitude de ce personnage. De prime abord, Pons apparaît comme un individu qui participe à la culture populaire. Cette affirmation s'affirme catégoriquement en rupture avec l'historiographie traditionnelle sur le processus d'acculturation puisque Pons, en tant que prêtre, est supposé indiquer la voie à suivre au peuple de manière à faciliter ce processus. Or, au même titre que chez le peuple, n'est-il pas possible que différents paliers existent chez le clergé ? Ainsi, Pons constituerait le représentant du palier qui regroupe les « brebis galeuses » parmi le clergé. Dans le même ordre d'idées, il est légitime de penser que l'univers mental de Pons n'est peut-être pas si différent de celui du peuple. En d'autres termes, malgré l'existence probable de divergences, nous pouvons supposer que plusieurs points de jonction existent entre l'univers mental de Pons et celui du peuple ; de même, l'univers mental de Pons doit être pensé en terme de rationalité et d'hétérogénéité. En tentant de mieux comprendre les mécanismes de la croyance qui interviennent chez Pons, nous serons en mesure, par le fait même, d'aiguiser notre compréhension concernant le peuple. Afin de ne pas commettre d'impair dans notre démarche, nous ferons tout d'abord une esquisse du chemin probable emprunté par Pons pour devenir prêtre. Après avoir déterminé comment Pons a encouragé la déviance de ses paroissiens, nous présenterons les écarts de conduite qui lui sont reprochés. Par la suite, nous circonscribons son univers mental et nous tenterons d'expliquer son attitude dans cette affaire de revenants.

3.2. Le parcours de Pons : une esquisse

Dans le cadre de cette section, nous proposons de démystifier la figure de Pons. Pour ce faire, nous établirons, tout d'abord, le parcours qu'il a probablement emprunté pour devenir prêtre. Étant donné que nous ne disposons d'aucune information à ce sujet dans notre corpus, nous ne ferons que des suppositions. Par la suite, nous présenterons le diocèse auquel il est rattaché, soit le diocèse de St-Flour, avant d'aborder son « déménagement » à Paris et les écarts de conduite que ses paroissiens lui reprochent.

Tout d'abord, nous pouvons supposer que Pons a bénéficié d'une formation cléricale au séminaire. Précisons que lors du procès devant le Châtelet de Paris en 1757 Pons, natif de la paroisse de Seriers¹, est âgé de 38 ou 39 ans ; il est donc né autour de 1717. Puisque le début du 18^e siècle constitue le moment où les efforts réformistes du Concile de Trente² connaissent leur plein épanouissement en partie grâce à la prolifération des séminaires³, un individu comme Pons qui se destinait à la prêtrise ne pouvait ignorer l'importance de faire ses classes dans un séminaire⁴. Cette institution doit être comprise comme un lieu de formation où les futurs prêtres acquièrent les qualités (humilité, modestie, piété) indispensables pour bien s'acquitter de leurs fonctions⁵. L'entrée n'est pas réservée aux familles aisées selon Rosie Simon-Sandras, car des concours permettaient aux candidats provenant d'un milieu

¹ La paroisse de Seriers se situe en Haute-Auvergne au même titre que St-Flour.

² Le concile de Trente (1545-63), qui se veut une réponse à la réforme protestante, cherche à pallier les failles qui existent à tous les niveaux de la hiérarchie ecclésiastique, mais aussi chez le peuple. Pour ce faire, l'Église mise sur la formation, la prédication, les missions, etc. Au début du 18^e siècle, l'idéal du « bon prêtre » se met progressivement en place. Voir François Lebrun, *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime, 1516-1790*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Être chrétien en France », 1996, p. 39-114.

³ Eric Wenzel, « Le sacerdoce bafoué : de la résignation des fidèles aux foudres de la justice (17^e-18^e siècles) », p. 52.

⁴ Rosie Simon-Sandras, *Les curés à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Travaux et recherches de l'Université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris. Série Sciences historiques », 1988, p. 12.

⁵ Stéphane Gomis, *loc. cit.*, p. 101.

modeste d'accéder au séminaire⁶. Cependant, sachant que ces concours supposent que les candidats doivent avoir au préalable une formation rigoureuse, nous comprenons qu'y entrer n'est pas ouvert à tous⁷. Ainsi, Pons ne serait pas issu des couches sociales les plus défavorisées. Quant à la formation suivie au séminaire, elle comprend 6 années de formation, soit 2 années qui sont consacrées à l'étude de la philosophie et les 4 dernières années sont dévolues à la théologie⁸. Une fois la formation complétée et sous réserve de répondre à toutes les conditions⁹, « l'ordinand est nommé prêtre, ce qui ne veut pas dire qu'il obtienne une cure rapidement. Il n'est parfois nommé curé que dix, vingt ans après et peut même rester vicaire paroissial toute sa vie »¹⁰. En effet, puisque le nombre de postes est limité, il faut savoir que la concurrence est forte pour l'obtention d'une cure. Les relations du candidat et son statut social sont particulièrement importants s'il désire obtenir une charge¹¹. Ainsi, lorsque nous lisons dans notre dossier que Pons est un « prêtre du diocèse de Saint-Flour », cette expression signifie seulement que notre personnage est un prêtre originaire de ce diocèse et non qu'il possède une cure.

Nous pouvons ainsi mieux saisir la raison qui explique probablement la décision de Pons de quitter Saint-Flour¹², cette région de l'Auvergne qui est située au centre

⁶ Rosie Simon-Sandras, *op. cit.*, p. 12.

⁷ François Lebrun, *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime, 1516-1790*, p. 99-114.

⁸ Rosie Simon-Sandras, *op. cit.*, p. 12.

⁹ Parmi les conditions qui doivent être réunies, nous comptons avoir au moins 25 ans, être de bonnes mœurs, être issu d'une famille catholique et jouir d'un « titre clérical ». Cette dernière condition est particulièrement intéressante, car elle vise à assurer que le futur prêtre dispose des ressources nécessaires pour assurer sa subsistance dans l'attente d'une charge. Voir Rosie Simon-Sandras, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹² L'impossibilité d'obtenir des informations sur la population du diocèse de Saint-Flour pour le 18^e siècle fait en sorte que nous ne pourrions en faire une description.

de la France, pour Paris. Étant donné les données dont nous disposons¹³, nous pouvons supposer qu'il a quitté Saint-Flour peu de temps après son ordination comme prêtre et ce, afin d'augmenter ses chances d'obtenir une cure rapidement. Cependant, il est possible que le prestige associé à une cure parisienne ait motivé le choix de sa destination : « Une cure d'une ville telle que Paris est un bénéfice des plus considérables par les fonctions qui y sont attachées, par la considération qu'il procure, par le rang qu'il attribue, par les respects et la confiance des peuples qui en sont la suite, par le crédit qui en dépend, par l'honneur qui l'accompagne »¹⁴. Cependant, étant donné les révélations faites par Pons lors de son interrogatoire du 20 décembre concernant sa vie à Paris, il semble que son choix ne se soit pas révélé judicieux :

Interrogé depuis quel temps il est à Paris quelles sont les fonctions qu'il y a exercées.

⇒ A dis qu'il y a environ onze ou treize ans qu'il est à Paris, qu'il y a vicarié pendant trois ou quatre ans, qu'il a été à St. Paul sous sacristain pendant trois ou quatre ans, et que pendant le reste du temps qu'il a demeuré à Paris il n'a rien fait qu'il a seulement été précepteur pendant quatre ou cinq mois.

Ainsi, malgré le fait qu'il est à Paris depuis au moins 11 ans, Pons n'est toujours pas parvenu à obtenir une cure. Bien que des décès, des démissions ou des résignations sont probablement survenus depuis son arrivée à Paris, il faut savoir que plusieurs candidats attendent aussi l'obtention d'une cure et donc, la concurrence se révèle très féroce dans une ville comme Paris. Selon la raison qui explique l'existence d'un poste vacant, le processus menant à l'attribution d'une cure diffère. Par exemple, si les démissions laissent le choix du successeur aux patrons, voire aux collateurs, un poste vacant résultant d'un décès privilégie les gradués universitaires selon le mois où est survenu le décès¹⁵. En d'autres termes, même si Pons a été au séminaire, certaines cures lui sont fermées s'il ne dispose pas d'une formation universitaire. Précisons que le fait que Pons ne soit pas originaire de Paris ne constitue pas en

¹³ Nous savons que Pons est âgé de 38 ou 39 ans en 1757-8, qu'il faut être âgé d'au moins 25 ans pour être ordonné prêtre et qu'il est à Paris depuis 11 ou 13 ans.

¹⁴ Archives Nationales, LL597, fol. 118r, délibération du chapitre de Sainte-Opportune, 4 janvier 1787, cité par Ségolène de Dainville-Barbiche, *Devenir curé à Paris, institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 253-323.

soi une variable discriminatoire¹⁶. Cependant, en n'étant pas originaire de cette ville, nous comprenons que notre protagoniste bénéficie probablement de moins de relations qu'un prêtre qui provient de ce milieu.

Même si Pons n'est pas parvenu à obtenir une cure, il entretient tout de même des relations avec les fidèles. D'ailleurs, ces derniers en viennent à émettre certaines critiques à l'égard de notre prêtre dans notre corpus¹⁷. Précisons, tout d'abord, que quatre de nos protagonistes dénoncent certains comportements de Pons. Pour leur part, la Sauvage, la Bouffé et la Boulanger insistent sur l'idée que notre prêtre buvait de l'eau de vie avant d'aller célébrer la messe. Par exemple, la Bouffé précise le 23 octobre « qu'elle l'a vu plusieurs fois venir chez elle et chez Duvouldy ivre au point de ne pouvoir se soutenir, boire de l'eau de vie jusqu'à deux et trois heures du matin, et cependant aller dire la messe à St-Jean ». La Boulanger déclare « qu'elle luy en a même fait des reproches plusieurs fois » (29 octobre). Ici, il ne faut oublier que certains protagonistes ont peut-être recours à des stratégies. Quoi qu'il en soit, un individu tel que Pierre Joseph Carré, un témoin qui n'a pas à prouver son innocence, fait une déclaration qui s'inscrit dans le même sens que les propos tenus par les femmes accusées : « que le déposant qui s'étoit aperçu en servant la messe dudit abbé Pons qu'il n'avoit point consacré le loua de ce qu'ayant une mauvaise conduite, il s'abstenoit de faire ladite consécration que ledit abbé Pons avoua bonnement au déposant qu'il y avoit trois semaines qu'il ne consacroit point en disant la messe » (14 octobre).

Outre les dénonciations exprimées par les gens du peuple, un autre personnage fait part de son opinion sur le sujet, soit le revenant ou, selon les témoignages, le diable. En effet, lors de son interrogatoire du 30 septembre, Pivet fait la révélation suivante : « ledit Duvouldy

¹⁶ Dans son ouvrage, Ségolène de Dainville-Barbiche révèle que plus de 35% des curés de Paris sont des étrangers. Voir Ségolène de Dainville-Barbiche, *op. cit.*, p. 390.

¹⁷ Précisons d'emblée que nos protagonistes s'attardent sur son comportement dans la vie quotidienne. Le fait que les gens du peuple ne considèrent pas judicieux de mentionner explicitement qu'il est indigne pour un prêtre de proposer de « faire un moribond », par exemple, peut laisser perplexe. D'un autre côté, en axant leur attention sur les gestes du quotidien posés par Pons, n'est-ce pas un moyen efficace pour prouver que ce prêtre n'est pas digne de ses fonctions ? Voir Éric Wenzel, « Le sacerdoce bafoué : de la résignation des fidèles aux foudres de la justice (17^e-18^e siècles) », p. 52.

a assuré au répondant que le diable ou l'esprit avoit reproché des choses énormes audit abbé Pons, disant tu es indigne d'être prestre, tu as bu de l'eau de vie avant de dire la messe, tu es un putassier et tu vois des femmes ». Au même titre que Pivet, la Sauvage fait aussi une déclaration très particulière puisqu'elle mentionne que « [...] chez la femme Bouffé le diable étoit entré dans un petit cabinet où il avoit reproché à l'abbé Pons sa mauvaise conduite et luy avoit dis de jeuner pendant huit jours au pain et à l'eau, et qu'ils ont fait les plus grands serments pour assurer la vérité de ce qu'ils avoient veus [...] » (8 octobre). Le fait qu'un revenant ou le diable fasse la morale à Pons est particulièrement intéressant et nous amène à nous questionner sur sa signification. Les protagonistes tentent-ils d'exagérer dans le cadre du procès de manière à pleinement démontrer l'ampleur des écarts de conduite commis par Pons¹⁸ ? En effet, si une entité issue de l'autre monde fait des reproches à Pons pour son attitude, n'est-ce pas la preuve ultime que Pons est indigne d'être prêtre ? D'un autre côté, nos deux exemples sont peut-être seulement l'expression de la pensée des gens du peuple qui ne veulent pas exprimer clairement leur point de vue sur Pons du fait de sa position¹⁹ ; malgré le fait qu'il est accusé dans un procès, il demeure un prêtre.

Peu importe l'option retenue, nous devons admettre que les actes de dénonciation se rattachent à l'idéal du « bon prêtre »²⁰. Cet idéal se diffuse abondamment dans la société du 18^e siècle, notamment par le biais des écrits littéraires²¹. Par conséquent, il n'est pas étonnant que les gens du peuple soient familiers avec une telle idée au point de l'intégrer dans leur discours. Nous avons évoqué précédemment cet idéal sans faire preuve de précision, mais nous pouvons résumer la figure du bon prêtre comme un individu très instruit qui manifeste des mœurs irréprochables et affiche une foi orthodoxe et ce, tant dans l'exercice de ses fonctions que dans sa vie quotidienne. De par son attitude exemplaire, le bon prêtre est perçu

¹⁸ Frédéric Jacquin, *op. cit.*, p. 101-124.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41-55 ; Benoit Garnot, « Chapitre 1 – Vers le monopole de la laïcisation », *Question de justice, 1667-1789*, p. 13-30.

²⁰ François Lebrun, *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime, 1516-1790*, p. 99-114.

²¹ Dominique Julia, « Le prêtre », *L'homme des lumières*, Michel Vovelle, dir., Paris, Éditions du Seuil, 1996, coll. « Univers historique », p. 391-2.

comme un être supérieur par rapport à ses fidèles²². Quand les protagonistes de notre affaire établissent une comparaison entre l'idéal du bon prêtre et Pons, il va de soi qu'un fossé est perceptible, d'où les dénonciations exprimées par les gens du peuple. Par ricochet, leur attitude n'illustre-t-elle pas leur capacité de penser par eux-mêmes ? En d'autres termes, étant donné que les gens du peuple font un lien entre l'attitude de Pons et l'idéal du bon prêtre, lien qui leur permet de poser un jugement, ce cas de figure n'alimente-t-il pas l'idée selon laquelle le peuple doit être pensé comme un acteur rationnel²³ ?

3.3. L'univers mental de Pons à la lumière des « conseils » donnés à ses paroissiens

Cette section a pour but d'identifier comment Pons a encouragé la déviance de ses paroissiens de manière à poser les balises qui nous permettront de circonscrire ultérieurement son univers mental (*voir* sect. 3.4.). Notre attention se concentrera ici sur cinq phases de l'affaire, soit la proposition de faire un moribond, l'empoisonnement de malades à l'hôpital, la réalisation de conjurations, la proposition de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger ainsi que le vol commis par Pivet pour financer les voyages. Rappelons que notre affaire s'inscrit dans un cadre juridique et donc, il ne faut pas accorder systématiquement foi aux propos tenus par Pons (*voir* sect. 2.3.1.)²⁴. En ce sens, nous tenterons de dégager la version des faits qui semble la plus crédible de manière à éclaircir notre réflexion²⁵.

²² François Lebrun, *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime, 1516-1790*, p. 99-114.

²³ Stuart Clark, « French Historians and Early Modern Popular Culture », p. 62-99 ; Clifford Geertz, « Chapitre IV : Le sens commun en tant que système culturel », p. 93-118.

²⁴ Dans cette section, nous précisons que, pour contrer la procédure judiciaire, les personnes interrogées ont recours à plusieurs stratégies telles que mentir, nier leur culpabilité, accuser les autres prévenus, etc.

²⁵ Précisons que notre volonté d'établir la part de vérité dans le témoignage de Pons s'explique par le caractère que nous attribuons à son univers mental. En effet, étant donné que nous sommes d'avis que son univers mental se caractérise par les tendances superstitieuses, mais aussi par l'idéal du bon prêtre et l'immoralité, il semblait indispensable de lever le voile sur ses contradictions pendant son interrogatoire. Dans le cas du peuple, il n'était pas nécessaire de tenter d'établir la vérité.

3.3.1. La proposition de faire un moribond

Les actes d'accusation formulés contre Pons par le Châtelet de Paris lui reprochent, notamment, d'avoir proposé à certains Parisiens de « faire un moribond » afin de mettre la main sur un montant de trois millions. Étant donné que le point de vue du Châtelet de Paris ne représente pas nécessairement la vérité, mais constitue plutôt une interprétation des événements, nous nous ferons notre propre idée en fonction des contradictions qui émergent du discours de Pons ainsi que des confrontations avec les propos d'autres protagonistes. Peut-être découvrirons-nous que notre prêtre n'est pas si coupable que les magistrats le pensent ?

Tout d'abord, une analyse des quatre interrogatoires de Pons révèle qu'il se contredit dans son discours tout en réfutant les allégations tenues par d'autres accusés à son sujet. Lors de son interrogatoire du 29 septembre, Pons tient les propos suivants :

⇒ A dis qu'étant un jour de la première semaine du caresme dernier chez ledit Duvouldi avec ladite femme Dumont et la nommée Manon servante dudit Duvouldi il a entendu la proposition qui a été faite de faire un moribond sans qu'il se souvienne par qui se fit ladite proposition. Se souvient que le répondant, ledit Duvouldi, ladite Dumont et la femme Bouffé y donnèrent unanimement leur consentement.

Si Pons veille à ne pas s'attribuer le rôle de celui qui a fait la proposition, il admet cependant avoir consenti à cette proposition. Certains indices laissent croire que Pons emploie ici une stratégie pour atténuer sa part de responsabilité. En effet, la Boulanger affirme plutôt que « l'abbé Pons a dis dans le commencement du caresme dernier dans la chambre dudit Duvouldi en présence de la femme Dumont et de la nommée Bouffé qu'il est [illisible] de se tirer d'embarras lorsqu'on s'y trouve et qu'il n'y a point de mal de faire un moribond » (29 septembre)²⁶. Ainsi, Pons n'aurait pas seulement consenti à la proposition, il serait plutôt l'individu qui aurait fait cette proposition. Sachant que la Boulanger a recours à de nombreuses stratégies dans le cadre du procès pour démontrer qu'elle est innocente (*voir* sect. 2.3.2.1.1.), il est légitime de se demander si nous pouvons accorder foi à ses propos concernant les agissements de Pons. En fait, le manque de constance dans les propos de Pons nous amène à conclure qu'il cache la vérité quant à sa part de responsabilités véritable. Par exemple, lors de son interrogatoire du 20 décembre où le magistrat lui demande « s'il ne fut

²⁶ Marie Jeanne Boulanger réitère cette idée le 15 octobre.

pas de l'avis de la compagnie lorsqu'elle résolut de faire un moribond », Pons affirme qu'il n'a jamais consenti à une telle idée et ce, alors qu'il avait affirmé le contraire le 29 septembre.

Les incohérences de Pons ne sont pas seulement perceptibles au sujet de la proposition de « faire un moribond », mais aussi lorsque vient le moment d'aborder le butin associé à cette proposition. Bien que le 29 septembre et le 8 octobre Pons précise qu'il fait partie des individus qui sont supposés recevoir une part sur les trois millions et que tous les accusés abondent dans ce sens, notre prêtre change de discours le 20 décembre : « Enquis s'il ne fut pas convenu entre les personnes présentes que luy répondant auroit une part très considérable dans les trois millions lorsqu'ils seroient apportés par le malade, qui s'engageroit à le faire. A dis que non, et qu'il ne fut pas parlé de cela ». Comment pouvons-nous expliquer l'attitude de Pons ? En fait, nous pouvons avancer deux hypothèses : notre prêtre se mélange dans ses mensonges, ou il tente une dernière tentative pour minimiser sa part de responsabilités.

3.3.2. L'empoisonnement de malades à l'hôpital

Si Pons semble avoir été impliqué dans la proposition de faire un moribond, sa part de responsabilité concernant l'empoisonnement d'agonisants à l'hôtel Dieu est moins facile à démontrer. D'ailleurs, même le Châtelet de Paris ne retient pas ce chef d'accusation contre Pons. Peut-être que notre prêtre se fixe certaines limites à ne pas franchir ?

Précisons d'emblée que Pons est formel sur un point dans l'ensemble du procès : il ne savait pas que la Dumont et la Bouffé devaient empoisonner un agonisant à l'hôpital pour accélérer la procédure. Lors de son interrogatoire du 21 octobre, Pons nie même avoir entendu parler de l'émétique, soit la substance utilisée pour empoisonner le malade :

Enquis si quelques femmes luy ayant dit au retour de l'hôtel dieu que le malade qu'y avoit promis d'apporter les trois millions etoit mort, et la servante de Duvouldy ayant ajouté que ces femmes luy avoient donné de l'émétique, luy répondant ne répliqua point qu'elles n'avoient pas bien fait, mais qu'il n'en falloit pas parler.

⇒ A dis qu'il n'a entendu parler d'émétique que chez le commissaire de Rochebrune.

Il est fort probable que Pons ne connaissait pas les intentions des femmes au sujet de l'empoisonnement, mais nous sommes d'avis que notre prêtre ment pour la suite des événements. En effet, étant donné qu'il voit à plusieurs occasions la Dumont et la Bouffé après le fameux empoisonnement, comment est-il possible qu'il n'en ait jamais entendu parlé ?

La version des faits présentée par la Boulanger semble davantage crédible. Lors de son interrogatoire du 29 septembre, elle révèle en fait que Pons a appris l'empoisonnement une fois l'acte commis : « elles [Dumont et Bouffé] ont dit audit abbé Pons qui leur a demandé l'état du malade il est mort ; que ledit abbé Pons a qui la déclarante a dit qu'elle lui avoient donné de l'émétique a répliqué qu'elles n'avoient pas bien fait et qu'il ne fallois pas en parler ». Le 24 mars, la Boulanger maintient sa version en précisant que « lorsqu'il l'a appris il s'est écrié en disant 'si on venoit à savoir cela, nous serions perdu' ».

3.3.3. La réalisation de conjurations

En ce qui concerne la phase des conjurations, Pons ne nie pas que des assemblées aient eu lieu. D'ailleurs, parmi les chefs d'accusation retenus contre notre prêtre, nous retrouvons cette dimension. Toutefois, il insiste pour faire certaines nuances quant au contenu de ces assemblées :

S'il n'est pas vrai qu'il s'est trouvé plusieurs fois chez la femme Bouffé, chez Duvouldy et chez Danguelle en surplis et en étole et qu'il y a fait différentes conjurations diaboliques.

⇒ A dit que non, mais il a dit plusieurs fois des prières en présence des particuliers et particulières surnommés pour les âmes du purgatoire (mais il lui a paru que les autres priaient dans l'intention de procurer un prompt retour du moribond).

S'il n'est pas vrai que ces prières se faisoient devant un crucifix qu'il y avoit des cierges bénis allumés, qu'il étoit au milieu de la chambre dans un rond et qu'il y avoit du papier, une plume et de l'encre.

⇒ A dit qu'il y avoit un crucifix, des cierges bénis allumés, de l'encre, une plume et du papier pour que si le moribond revenoit, il put écrire ce qu'il auroit voulu, mais que lui répondant n'étoit pas dans un rond.

Interrogé par qui ces cierges avoient été bénis.

⇒ A dit qu'il y en avoit quelques-uns bénis par lui répondant.

Interrogé comment luy répondant étoit alors vestu.

⇒ A dis qu'il étoit en surplie et en étole pour bénir les cierges, mais il disoit les prières vestu en soutane ou en habit court.

Interrogé quelles sont les prières qu'il disoit.

⇒ A dis que c'étois le miserere, le de profundis, le benedicite, omnia opera domini, Domino et autres.

Interrogé à quelle heure se disoient ces prières.

⇒ A dis qu'elles se disoient ordinairement après souper. [...]

S'il n'est pas vray que la femme Dumont a prétendue avoir vu un chat sur la cheminée ayant les yeux étincelants, un pigeon voler dans la chambre et une autre fois un papillon.

⇒ A dis que la femme Dumont luy a dis avoir vu le chat et le pigeon, mais ne luy à point parlé du papillon, et luy a ajouté qu'elle s'étoit sentie comme empêchée d'entrer dans sa chambre, et qu'elle voyoit des animaux ou d'autres choses effrayantes lorsque luy répondant n'y étoit pas, et lorsqu'il y étois elle n'entendois et ne voyoit rien qu'il luy fit de la peine (8 octobre).

Quatre nuances intéressantes faites par notre prêtre méritent d'être soulignées. Tout d'abord, il précise que les assemblées ne prennent pas la forme de « conjurations diaboliques », mais visent plutôt à prier pour les « âmes du purgatoire ». L'idée selon laquelle ces assemblées n'ont rien de superstitieux est d'ailleurs réitérée lors de son interrogatoire du 20 décembre. L'allusion aux « âmes du purgatoire » est particulièrement intéressante, car Pons certifie que ses prières leur sont adressées contrairement aux autres personnes présentes, lesquelles semblent plutôt prier pour faciliter le retour du moribond sur terre. La volonté de notre prêtre de faire croire que ses prières ne visaient pas à « faire réussir l'affaire du moribond », mais étaient seulement faites dans l'idée d'améliorer le sort réservé à l'âme du défunt dans l'au-delà se retrouve à nouveau lors de son interrogatoire du 21 octobre et du 20 décembre. Toutefois, si c'est vraiment le cas, comment pouvons-nous expliquer que Pons affirme qu'il y avait « une plume et du papier pour que si le moribond revenoit, il put écrire ce qu'il auroit voulu » ? De plus, même s'il admet la présence de plusieurs éléments lors des assemblées (dont une plume et du papier), Pons insiste pour dire qu'il n'était pas dans un rond au

moment de faire ses prières. Le dernier aspect sur lequel nous devons insister concerne l'habillement de Pons dans le feu de l'action. S'il était habillé d'un surplis et d'une étole au moment de bénir les cierges, il en allait tout autrement pour dire les prières.

Pons a consenti de nombreux efforts pour convaincre les magistrats que les assemblées auxquelles il participait n'avaient aucunement un caractère superstitieux. Or, deux aspects semblent trahir Pons. D'une part, la citation suivante s'avère très intéressante :

Enquis s'il n'est pas vrai que quand il récitait les prières qu'il avoit coutume de faire dans les occasions dont nous parlons, quelques unes des personnes qui étoient présentes ne se trouvoient pas saisis de frayeur, et ne sortoient pas de l'assemblée.

⇒ A dis qu'ouy.

Enquis pourquoy ces personnes étoient elles saisies de frayeur si les prières qui se récitent et les cérémonies que l'on faisoit, n'avoient rien d'extraordinaires.

⇒ A dis qu'il ignore quelle étoit la cause de la frayeur qui saisissoit ces personnes (20 décembre).

Les propos de Pons ne s'avèrent pas très convaincants ici. Malgré le fait qu'il affirme que les assemblées avaient un caractère pieux, notre prêtre admet que les participants aux cérémonies manifestaient de la peur. D'autre part, pendant la tenue de ses nombreuses assemblées, la Bouffé révèle que Pons l'a incitée à ne pas aller à la confesse et faire ses Pâques (23 octobre). Si les cérémonies n'avaient rien d'« extraordinaires », nous pouvons affirmer que notre prêtre n'aurait pas été obligé de donner un tel « conseil » à la Bouffé.

3.3.4. La proposition de faire des voyages à l'extérieur de Paris

Un survol des interrogatoires de Pons révèle qu'il admet ouvertement avoir proposé à ses paroissiens de faire des voyages à l'extérieur de Paris dans le but de trouver un berger qui pourrait leur indiquer la meilleure façon de faire réussir l'affaire. Toutefois, notre prêtre introduit une nuance intéressante dans son discours.

Tout d'abord, il convient de présenter un extrait de son interrogatoire du 29 septembre afin de bien cerner la version des faits initiale que Pons présente ; nous serons pleinement en mesure par la suite d'apprécier la nuance faite par notre prêtre :

Interrogé quelles sont les démarches qui ont été faites pour l'exécution du projet d'avoir trois millions.

⇒ A dis que ce projet a été abandonné depuis Pâques dernier et que ce n'est que depuis quinze jours qu'il a repris faveur sur ce que le répondant a dis audit Duvouldi et aux dites femmes Dumont et Bouffé qu'il y avoit auprès de Luzarche un berger qui pouvoit faire réussir le projet des dits trois millions [...]

Interrogé si le répondant ne s'est pas transporté le vingt du présent mois à Luzarche avec ledit Duvouldi, ladite Dumont et le fils de la dite Bouffé pour y faire la perquisition dudit berger que l'on avoit dis au répondant se nommer Coustinan et que le fils dudit berger qu'ils ont trouvé leur a dis que son père étois dans la Brie.

⇒ A dis qu'ouy.

Interrogé qu'est ce qui a fait les frais du voyage.

⇒ A dis que la femme Bouffé avoit donné à son fils quatre francs ou cent sols qui ont servy aux frais de ce voyage et que le surplus a été payé par ledit Duvouldi.

Interrogé si le répondant n'avoit pas emporté une étole qui devoit servir à (illisible) ce mauvais vouloir du diable lorsqu'il apporterois lesdits trois millions.

⇒ A dis qu'à son égard il n'avoit point emporté d'étole et qu'il ignore si les autres s'en étoient munis d'une.

Interrogé s'il n'a point fait un autre voyage avec lesdit Duvouldi et Bouffé fils et la dite Dumont pour chercher ledit berger.

⇒ A dis qu'ils ont été vendredy dernier tous quatre à Brie Comte Robert où ils n'ont pu apprendre de nouvelles dudit berger et qu'ils sont revenus à Paris ce samedi vingt quatre du présent mois ; que ledit Duvouldi pour faire les frais de ce voyage a emprunté d'un portier d'une maison six livres sur laquelle somme il a donné douze sols à sa servante qui restois à Paris qu'à l'égard dudit Bouffé fils il avoit reçu de sa mère de l'argent sans que le répondant sçache à quoy il se montois.

S'il n'est pas vray que le répondant avoit donné son étole audit Duvouldi qui s'étois chargé de la porter.

⇒ A dis que non [...]

S'il n'est pas vrai que le vingt sept de ce mois le répondant a été trouver à Créteil lesdits Duvouldi et Bouffé fils et la dite femme Dumont lesquels ne s'étoient rendus à Créteil que pour faire la recherche de ce berger.

⇒ A dis qu'ouy.

Interrogé s'ils n'ont point fait la recherche dudit berger. ⁷

⇒ A dis que ledit Duvouldi a dis au répondant que ce berger n'étois point connu à Créteil.

Alors que l'affaire semblait une cause perdue pour tous, Pons a fait renaître l'espoir en quelque sorte en mentionnant qu'ils pourraient consulter un berger pour faire réussir l'affaire. Lorsque nous nous attardons sur les interrogatoires des autres acteurs du procès, nous constatons que tous s'entendent pour dire que Pons est effectivement celui qui a proposé de consulter un berger. Par exemple, René Bouffé fils déclare qu'« il entendit ledit abbé Pons parler d'un berger qu'il falloit aller trouver à Lusarche et par le moyen duquel on pourroit obtenir les trois millions » (15 octobre). Leur recherche les a d'abord conduits à Luzarches, mais l'impossibilité de trouver le personnage en question a fait en sorte qu'ils ont aussi fait des voyages à Brie Comte Robert ainsi qu'à Créteil. Accordant foi à la parole de Pons, certains protagonistes ont consenti à financer les voyages. Dans son interrogatoire, notre prêtre insiste cependant sur l'idée qu'il n'avait pas emporté son étole lors des voyages.

Cependant, à partir de son interrogatoire du 8 octobre, Pons introduit une dimension qui ne figurait pas dans sa déclaration du 29 septembre. Voici un extrait de son interrogatoire du 8 octobre :

S'il n'est pas vrai que luy répondant a donné l'idée à Duvouldy et à ces femmes d'aller à Lusarche consulter un berger qui leur procureroit promptement les trois millions.

⇒ A dis que ces femmes l'étant venu trouver pour luy dire que leurs affaires ne réussissoient pas, il leur dis pour s'en débarrasser qu'il avoit appris depuis peu qu'il y avoit à Lusarche un berger qui faisoit retrouver les choses perdus.

Interrogé si luy répondant étoit persuadé que ce berger pouvoit effectivement procurer les trois millions.

⇒ A dis que non.

Pourquoy donc qu'il a accompagné des femmes jusqu'à Luzarche.

⇒ A dis qu'il a été à Luzarches avec Duvouldy, Bouffé fils, et la femme Dumont parce qu'ils l'avoient prié de ne les point abandonner dans le moment où leurs affaires paroissent être prêtes à réussir.

Alors que le 29 septembre Pons affirme simplement qu'il a proposé à certains gens du peuple de partir à la recherche d'un berger, le 8 octobre il mentionne qu'il a fait cette proposition dans le but de se « débarrasser » d'eux. Notre prêtre ne croit aucunement que cette idée permettra de faire réussir l'affaire. Cette version des faits est à nouveau présentée par Pons le 21 octobre ainsi que le 20 décembre. Toutefois, la nouvelle tangente empruntée par Pons suscite des interrogations : pourquoi avoir attendu le 8 octobre pour mentionner cet aspect ? Pourquoi a-t-il accompagné ses compagnons lors des voyages s'il n'accordait aucune valeur à sa proposition ?

3.3.5. Le vol commis par Pivet

Si Pons semble avoir été impliqué dans les quatre phases dont il a été question précédemment, il en va tout autrement pour le vol commis par Pivet de prime abord. Toutefois, lorsque nous élargissons notre horizon, nous constatons que Pons détient indirectement une part de responsabilités concernant ce vol.

Tout d'abord, précisons que lors de son interrogatoire du 29 septembre notre prêtre déclare avoir entendu parler de ce vol seulement au cours des derniers jours. Voici un extrait très éloquent :

S'il n'est pas vrai que ladite femme Bouffé a été au devant du répondant dudit Duvouldy et Bouffé et de ladite femme Dumont pour leur apprendre que ledit Champouillon et sa femme avoient été arrêtés et mis en prison à cause du vol fait par ledit Pivet de la somme de cinq mille trois cent vingt six livres neuf sols à son maître.

⇒ A dis qu'ouy et qu'il n'avoit pas entendu parler avant dudit vol.

Interrogé s'il n'a pas connoissance que l'argent que ledit Duvouldy avoit pour faire ledit voyage de Créteil venoit dudit vol pour luy estre rendu sur la part qu'il auroit dans les dits trois millions.

⇒ A dis qu'il l'a entendu dire le vingt sept de ce mois à la dite femme Bouffé qui s'est rendu à Créteil ledit jour pour leur apprendre que ledit Champouillon et sa femme avoient été arrêtés.

Il maintient cette version des faits pendant l'ensemble du procès. Cependant, sachant que certains protagonistes ont posé des gestes du fait qu'ils accordaient foi à l'histoire des revenants et ce, tout particulièrement à partir du moment où Pons propose d'aller consulter un berger, nous pouvons nous questionner sur la part de responsabilité véritable de notre prêtre concernant cette dimension. D'ailleurs, même s'il n'a pas donné expressément des indications au sujet du vol, le Châtelet de Paris fait des reproches à Pons pour les conséquences collatérales associées à l'histoire des revenants.

Afin d'illustrer les « conséquences collatérales » qui résultent des « abus de Pons », il s'avère pertinent de faire référence à deux exemples. D'une part, précisons que la croyance de Duvouldy dans la possibilité de mettre la main sur les 3 millions l'a mené à demander de l'argent à Pivet :

S'il n'est pas vrai que Duvouldy a demandé vingt écus à Pivet qu'ils luy a donné.

⇒ A dis que Pivet à presté trois louis à Duvouldy qui les luy avoit demandé.

S'il n'est pas vrai que Duvouldy assura Pivet qu'il auroit son argent le lendemain ou le surlendemain ce qu'il jura sur la part qu'il prétend en paradis et en ajoutant qu'il consentoit si cela n'étoit pas que ce qu'il buvoit luy servit de poison.

⇒ A dis qu'il ne se souvient pas de luy avoir entendu de dire cela (Champouillon, 8 octobre).

Duvouldy croit tellement dans l'affaire qu'il en vient même à jurer sur « la part qu'il prétend en paradis ». Du fait des certitudes mises par Pons dans l'affaire, une « chaîne de croyance » se crée en quelque sorte. Si l'histoire des revenants convainc Duvouldy de s'adresser à Pivet pour obtenir du financement, ce dernier se décide à garder l'argent que son maître lui avait demandé de récupérer au bureau des carrosses sur le prétexte que « Duvouldy, l'abbé Pons, la femme Bouffé, son fils, et la femme Dumont luy avoient dis à plusieurs et différentes fois qu'il ne risquois rien de leur faire avoir de l'argent parce qu'il aurois sa part dans les trois millions qu'ils attendoient du moribond » (25 mars).

La présente section avait pour but premier d'identifier les attitudes manifestées par Pons dans cette affaire. Ainsi, nous disposerons d'outils lorsque viendra le moment de circonscrire l'univers mental de notre prêtre. Le fait de proposer aux gens du peuple de faire un moribond dans le but d'avoir accès à un trésor de trois millions ne semblait pas déplacé pour Pons. Ce seul aspect constitue une faute grave pour un prêtre, mais notre analyse a révélé que les méfaits commis par Pons continuent de s'accumuler par la suite. Notons que Pons n'a pas conseillé d'empoisonner un malade à l'hôpital ; à partir du moment où nous savons qu'il juge préférable de garder secret l'événement lorsqu'il apprend l'acte posé par les femmes Bouffé et Dumont, nous devons admettre que Pons est loin de redorer son blason par cette attitude. Dans le même ordre d'idées, malgré les nuances faites par Pons pour convaincre les magistrats que les assemblées prenaient la forme de prières et non de conjurations diaboliques visant à faire réussir l'affaire du moribond, tout semble indiquer que des assemblées superstitieuses ont eu lieu. La liste des méfaits commis par Pons s'allonge encore quand nous savons qu'il a proposé aux gens du peuple de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger qui permettrait de faire réussir l'affaire tout en prenant part à ces voyages. En terminant, s'il est vrai que Pons n'est pas impliqué dans le vol commis par Pivet, nous devons admettre que son attitude discutable dans cette affaire a eu d'autres répercussions considérables qui ne font qu'accentuer davantage sa part de responsabilités. En tant que prêtre, n'est-il pas coupable de transmettre un « faux savoir » ?

3.4. Résistances des gens du peuple face aux conseils de Pons

Étant donné que la section précédente a démontré que Pons a manifesté des attitudes discutables dans cette affaire, il s'avère approprié de se demander si les gens du peuple ont réagi à son comportement. Considérant que le peuple ne doit pas être perçu comme un groupe qui reçoit passivement les éléments de culture qui gravitent dans un environnement donné, cette dimension est d'autant plus importante à aborder et ce, tout particulièrement quand nous savons que l'attitude de Pons déroge de l'idéal du bon prêtre.

Lorsque nous faisons un survol de notre dossier, nous constatons que les signes de désobéissance aux propositions du prêtre sont rares. Peu importe qu'il soit question du moment où Pons suggère de « faire un moribond », de tenir des conjurations ou de faire des

voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger permettant de faire réussir l'affaire, les personnes impliquées n'ont manifesté aucune résistance. Concernant l'idée de trouver un berger, l'obéissance est telle que personne ne proteste quand il est question de faire plus d'un voyage. Duvouldy et Bouffé fils proposent même de défrayer les coûts pour les voyages. Quant à la Dumont, elle se dit prête à se donner au diable pour faire réussir l'affaire. Si Pons manifeste réellement une attitude indigne dans la vie de tous les jours, comment peuvent-ils accorder foi à ses propos ? Après tout, la deuxième condition du modèle explicatif de Certeau qui consiste à bénéficier de la parole d'une personne digne de confiance n'est-elle pas levée à partir du moment où Pons se montre indigne de sa position (*voir* sect. 2.5.3.) ? D'ailleurs, la Bouffé remet en question la crédibilité de l'affaire quand elle constate l'attitude déplorable de notre prêtre dans la vie quotidienne (*voir* sect. 2.3.1.1.). Pour expliquer cette apparente contradiction, nous devons faire appel à deux dimensions. Tout d'abord, précisons que ce ne sont pas tous nos protagonistes qui reprochent à Pons certains écarts de conduite. Si nous faisons abstraction de la Sauvage, la Bouffé, la Boulanger et, ultimement, de Pivet, nous pouvons supposer que les autres individus voient toujours Pons sous un angle des plus favorables du fait de sa qualité de prêtre. Quant à ceux qui prennent connaissance des méfaits de notre prêtre, n'est-il pas juste de penser que Pons est toujours imposant et intimidant pour les gens du peuple²⁷ malgré ses écarts de conduite ?

Devons-nous croire qu'aucune marque de résistance n'est perceptible dans notre corpus ? En fait, seuls deux cas peuvent être répertoriés. D'une part, nous pouvons faire référence à l'exemple de la Bouffé :

Interrogé pourquoi elle a soutenu pareilles choses.

⇒ A dis qu'elle s'y est déterminée sur les promesses réitérées de l'abbé Pons que l'affaire étoit preste à réussir.

Interrogé s'y elle n'a pas cru faire mal en participant à ces conjurations.

⇒ A dis qu'ayant dit à l'abbé Pons qu'il les mettoit dans le cas de ne pouvoir point être absoute, il les avoit assurés qu'il n'y avoit pas le moindre mal à cela, et qu'il les absouderoit luy même, mais il leur avoit défendu d'aller à confesse, et les a empêchés de faire leurs pâques, de sorte qu'elle répondante s'étant présentée au tribunal de la

²⁷ Éric Wenzel, *loc. cit.*, p. 41-2.

pénitence, et ayant dit naturellement à son confesseur ce qu'elle vient de nous dire, son confesseur luy a refusé l'absolution (23 octobre).

Ainsi, malgré le fait que Pons lui avait demandé de ne pas se confesser pendant la période où les conjurations prenaient place, la Bouffé a outrepassé ses indications en allant se confesser auprès d'un curé. Étant donné que Pons n'était sans doute pas le confesseur attiré de la Bouffé suite au fait qu'elle devait se soumettre au curé de sa paroisse et non à un simple prêtre, il ne faut peut-être pas interpréter son attitude comme un « renversement de confiance ». Entre deux paroles sacrées, celle du confesseur et celle du prêtre, le « calcul » de la Bouffé l'a conduit à accorder davantage de crédibilité à la parole de son confesseur. Quoiqu'il en soit, nous devons admettre que la Bouffé en vient à remettre sérieusement en question les « conseils » de Pons. Pivet rapporte aussi un cas de figure intéressant lors de son interrogatoire du 10 octobre où des résistances sont émises par rapport à la volonté de Pons :

⇒ [...] le revenant avoit dit à l'abbé Pons de jeuner au pain et à l'eau pendant huit jours et qu'il reviendrait le revoir, que le revenant étoit effectivement revenu huit jours après et avoit dit à l'abbé Pons, les trois millions que l'on m'a demandé sont tous prêts, mais il faut que tu jeûne encore quatre jours, que l'abbé Pons [illisible] jeûné que les deux premiers jours et qu'il s'étoit pris de boisson les deux autres [...]

Dans le cas présent, le revenant constitue le personnage qui refuse d'obtempérer à la volonté de notre prêtre tant que ce dernier n'aura pas manifesté une attitude digne de son statut.

Même si certains de nos protagonistes sont conscients que Pons a une attitude inacceptable pour un prêtre en regard de l'idéal tridentin, il semble plus difficile de poser des gestes concrets qui s'affirment en rupture avec la confiance accordée dans Pons. Il faut dire que le statut de Pons demeure prestigieux malgré les écarts de conduite qui peuvent lui être reprochés. Quoiqu'il en soit, cette section nous a permis de constater une autre facette sous laquelle s'exprime la rationalité chez les gens du peuple et, par ricochet, d'introduire implicitement la notion de paliers chez le clergé. Précisons toutefois que les limites de notre corpus font en sorte que nous ne pourrions pas aménager davantage de paliers dans ce groupe. Dans la prochaine section, il sera intéressant de se demander si l'idéal du bon prêtre influence le discours de Robert Pons. Si notre analyse prouve l'existence d'une telle influence, nous serons en mesure d'établir un point de jonction entre le peuple et la figure de Pons, c'est-à-dire de rendre compte de l'existence d'échanges entre leur univers mental respectif.

3.5. Délimitation de l'univers mental de Pons : point de jonction entre trois avenues

Les deux sections précédentes nous ont permis de poser les balises permettant de nous familiariser avec l'univers mental de notre prêtre. Nous tenterons maintenant de nous appuyer sur ces propos de manière à dégager les caractéristiques principales de son univers mental. À première vue, trois dimensions doivent être prises en considération pour comprendre notre personnage, soit l'idéal du bon prêtre, les tentations superstitieuses ainsi que l'immoralité. Ces dimensions permettront, par le fait même, d'introduire l'idée que l'univers mental de Pons présente un caractère hétérogène, rationnel et dynamique au même titre que celui des gens du peuple.

3.5.1. La volonté de se conformer à l'idéal du bon prêtre

Précédemment, nous avons vu que les gens du peuple dénonçaient les écarts de conduite de Pons en fonction de l'idéal du bon prêtre. Cependant, il s'avère judicieux de se demander si ce même idéal influence le discours de Pons pendant le procès. Le vocabulaire utilisé par Pons, mais aussi son attitude dans le procès en regard des écarts de conduite observés au quotidien par la population ainsi que des aspects en lien avec l'affaire du revenant retiendront notre attention.

Tout d'abord, si nous nous attardons sur le vocabulaire utilisé, un survol du deuxième interrogatoire de Pons, qui est survenu le 8 octobre, nous permet de faire des découvertes intéressantes. En effet, il désigne l'attitude des gens du peuple comme des « spéculations » auxquelles il n'accorde « aucune foi ». Lorsque nous nous référons aux principes véhiculés par la réforme tridentine (*voir* sect. 3.2.), il va de soi que la croyance dans des revenants qui peuvent ramener de l'au-delà des richesses est loin de l'orthodoxie prônée, d'où l'idée de « spéculations ». Pons poursuit en précisant que la peur affichée par les personnes présentes lors des assemblées a été atténuée par le fait qu'ils les a « rassurés en leur disant qu'il ne falloit point croire aux revenants ». Ses efforts pour dissuader les gens du peuple de croire dans des superstitions ne sont-ils pas dignes d'un prêtre soucieux de ses ouailles au même titre qu'un berger veillant au bien-être de ses brebis²⁸ ?

²⁸ Marie-Thérèse Kaiser-Guyot, *Le berger en France aux XIV^e et XV^e siècles*, p. 137.

Précisons que l'idéal du bon prêtre a guidé les dénonciations des gens du peuple quant à la conduite de Pons dans la vie quotidienne, mais cet idéal guide aussi les réponses de Pons lorsqu'il doit répondre à ces accusations. En n'admettant pas les écarts de conduite que les gens du peuple lui reprochent, notre prêtre tente ainsi de préserver sa réputation. Rappelons que Pierre Joseph Carré a reproché à Pons ne pas avoir consacré quand il a dit la messe. Lors de sa confrontation avec Carré le 1^{er} avril, Pons a fait la déclaration suivante : « [...] dit qu'il avois consacré à la messe que le témoin luy a servie, et qu'il ne luy a point dit qu'il y avoit trois semaines qu'il ne consacrois point en disant la messe [...] ». Malgré le fait que Sébastien Ducros remet en doute sa déclaration, Pons maintient sa version des faits présentée le 1^{er} avril en précisant « qu'il est vrai que le domestique du témoin luy à reprocher de n'avoir point consacré à la messe mais que le fait est faux et se rapporte à cet égard à ce qu'il a dis précédemment » (7 avril). Outre Carré, la Bouffé, la Sauvage et la Boulanger font aussi des reproches à Pons ; leurs accusations concernent l'idée selon laquelle il boit de l'eau de vie avant d'aller célébrer la messe. Au moment de sa confrontation avec la Bouffé le 30 mars, Pons affirme qu'il « ne se souvient pas d'avoir dis la messe après avoir bu de l'eau de vie jusqu'à deux et trois heures du matin ». Même si cette influence ne s'exerce pas de la même façon, Pons, tout comme les gens du peuple, se laisse guider par l'idéal du bon prêtre, d'où l'existence d'un point de jonction entre ces deux groupes.

Lorsque nous poursuivons notre réflexion en nous intéressant particulièrement à l'attitude de Pons concernant les aspects en lien avec l'affaire du revenant, nous constatons que l'idéal du bon prêtre constitue toujours une dimension qui doit être prise en considération. Cependant, le fait que notre prêtre admette son implication concernant certains aspects compromettants tout en en niant d'autres implique que nous devons élargir notre champ d'horizon afin de pleinement saisir les subtilités de la pensée de Pons. D'une part, si nous nous référons aux propos tenus lorsqu'il était question des conseils donnés par Pons à ses paroissiens (*voir* sect. 3.3.), notre prêtre n'admet pas qu'il a proposé de faire un moribond, qu'il a appris l'empoisonnement d'un agonisant après coup, qu'il a tenu des conjurations diaboliques pour faire réussir l'affaire et qu'il possédait son étoile lors des voyages à l'extérieur de Paris. L'attitude de Pons dans le procès peut évidemment avoir été conditionnée par la volonté de se conformer à l'idéal du bon prêtre. Cependant, n'est-il pas

possible que notre prêtre ait aussi pensé à sauver sa peau ? D'un autre côté, peut-être que le peuple a exagéré la portée des torts commis par Pons ? Une stratégie qui regroupe tous les représentants du peuple contre Pons constitue un exemple éloquent pour illustrer la complexité de notre démarche, mais aussi la rationalité dont font preuve les gens du peuple contrairement aux idées généralement admises. En effet, quand nous analysons les propos tenus par les gens du peuple, nous constatons que beaucoup présentent Pons comme la tête dirigeante des opérations. Pour la Boulanger, comme pour d'autres, Pons est l'individu qui a fait la proposition de faire un moribond :

Si elle n'a pas entendue dans la conversation dire à l'abbé Pons qui falloir faire un moribond.

⇒ A dis que [illisible] un jour de la semaine de [illisible] carême chez le sieur Duvouldy avec la femme Dumont et la femme Bouffé le sieur abbé Pons dis audit sieur Duvouldy sur ce que celui cy se plaignoit de son sort, qu'il n'y auroit pas de mal d'aller faire un moribond à l'hotel dieu pour se retirer de peine. (29 octobre)

De plus, notre prêtre est aussi celui qui a décidé de tenir des conjurations diaboliques. Le 30 septembre, Pivet affirme que « ladite femme Champouillon a dis au répondant que l'abbé Pons qui est prestre avoit fait un essay sur le boulevard au moyen d'un grimoire qu'il avoit et que le diable luy etois apparu avec des cornes et des griffes ». Toujours le 30 septembre, Pivet précise que « ledit abbé Pons avoit dans la chambre dudit Duvouldy une conjuration et que le diable ou une personne morte à l'hotel Dieu » s'était manifesté à lui. Toutefois, est-il juste de considérer que Pons est la tête dirigeante des opérations ? Le chapitre IV permettra de pousser plus loin la réflexion... D'autre part, pour ce qui est des aspects admis par Pons, nos propos tenus précédemment à la section 3.3. ont révélé qu'il reconnaît avoir donné son consentement à la proposition visant à faire un moribond ainsi que d'avoir proposé de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger. La logique qui explique son attitude est peut-être la suivante : étant donné qu'il est accusé, Pons considère peut-être qu'il est préférable de se dire coupable pour les aspects qui sont susceptibles d'avoir le moins de répercussions aux yeux des magistrats. Ici, la rationalité est à nouveau à l'œuvre.

3.5.2. Les tentations superstitieuses

Si l'idéal du bon prêtre est présent chez Pons, notre prêtre est aussi tenté par les superstitions. Dans un premier temps, nous établirons les superstitions auxquelles est attaché Pons. Par la suite, nous ferons une comparaison entre Pons et les gens du peuple ; les points de jonction qui pourront être établis entre les deux univers mentaux nous permettront de conclure à des échanges. Puisque les croyances des gens du peuple s'inscrivent dans la logique des représentations culturelles de la société d'Ancien Régime, le fait de noter des points de jonction entre Pons et le peuple permettra, par le fait même, de percevoir le caractère rationnel de l'univers mental de Pons.

En fonction des propos tenus précédemment concernant les « conseils » donnés par Pons à ses paroissiens, différents aspects ont été évoqués. Il convient maintenant de faire la part des choses parmi ces aspects de manière à déterminer ce qui est superstitieux chez Pons. Peu importe qu'il ait fait la proposition de faire un moribond ou seulement donner son assentiment, il n'en demeure pas moins que l'idée du moribond présente un caractère superstitieux. Rappelons que l'Église a été contrainte de christianiser le revenant au Moyen Âge²⁹ et donc, la figure du revenant n'incarne pas une superstition en soi. Même si l'image du revenant s'est diabolisée à partir de l'époque de la chasse aux sorcières, l'Église autorise toujours la présence de cette entité dans sa doctrine sous certaines conditions. À cette fin, nous pouvons nous référer aux propos de Lenglet Dufresnoy, lequel mentionne l'existence des « apparitions intellectuelles ». Ces apparitions constituent des révélations faites par Dieu au croyant³⁰. Toutefois, ce qui pose problème avec notre affaire réside dans la façon dont notre revenant apparaît. En effet, il est invité à revenir sur terre suite à une demande formelle faite par des femmes auprès d'un agonisant. Dans un deuxième temps, nous avons souligné que Pons mentionne à plusieurs occasions l'idée qu'il a prié pour les « âmes du purgatoire ». S'il est vrai que cette idée s'inscrit dans la « comptabilité de l'au-delà », pratique mise en place par l'Église, le caractère que prennent les assemblées où ces fameuses prières sont faites n'a rien de pieux. L'insistance que Pons met à nier qu'il possédait une étole au moment

²⁹ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, p. 17.

³⁰ Nicolas Dufresnoy, « préface », *op. cit.*, p. IV-IX.

de dire les prières et qu'il était placé dans un rond est d'ailleurs particulièrement intéressante. En fait, cette attitude s'explique probablement par le fait que notre prêtre sait pertinemment que ces deux aspects incarnent la superstition (*voir* sect. 2.5.5.2.) et donc, afin d'atténuer l'ampleur des sanctions, il considère judicieux de nier leur présence. La troisième dimension qu'il convient de mentionner concerne la proposition de Pons de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger permettant de faire réussir l'affaire. Au même titre que le revenant, l'image du berger n'est pas superstitieuse d'emblée. Rappelons que ce personnage est présent dans l'Ancien Testament³¹. Cependant, à partir du moment où nous savons la façon dont notre prêtre parle du berger, nous percevons mieux en quoi son attitude est superstitieuse. Par exemple, si le 29 septembre Pons parle du « berger fameux faisant toute sorte de tours », le 8 octobre il le désigne comme un « berger qui faisoit retrouver les choses perdues ». Les propos de notre prêtre s'inscrivent dans la logique selon laquelle les bergers possèdent des pouvoirs particuliers en vertu des liens qu'ils entretiennent avec la nature³².

Maintenant que nous avons établi les aspects superstitieux qui se retrouvent dans l'univers mental de notre prêtre, nous devons établir une comparaison entre Pons et les gens du peuple. Pour ce qui est des similitudes, trois dimensions peuvent être évoquées. Tout d'abord, tous les acteurs s'entendent sur la façon de définir l'expression « faire un moribond ». En effet, lorsque Pons mentionne que « faire un moribond » implique de « proposer à un moribond d'apporter après sa mort la somme d'argent qu'on lui demande », cette définition rappelle les propos tenus par les gens du peuple (*voir* sect. 2.4.). Outre cet aspect, nos protagonistes accordent une grande importance à la tenue d'assemblées dans lesquelles des prières sont récitées. Précisons que des crucifix ainsi que des cierges bénis font partie des objets qui sont présents lors des assemblées aux dires de nos acteurs. Au chapitre II, nous avons précisé que seuls Pivet et la Sauvage mentionnaient la présence d'une plume, de l'encre et du papier lors des assemblées³³ ; or, Pons rejoint les propos tenus par ces deux

³¹ Marie-Thérèse Kaiser-Guyot, *op. cit.*, p. 129-130.

³² *Ibid.*, p. 141-2.

³³ *Ibid.*, p. 83.

protagonistes. L'urgence de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger qui permettrait de faire réussir l'affaire constitue le troisième aspect qui est évoqué tant par Pons que les gens du peuple. Lorsque nous nous penchons attentivement sur ces trois aspects, nous constatons que les similitudes entre Pons et les gens du peuple se situent au niveau de l'armature de l'affaire, c'est-à-dire les lignes directrices qui forgent son caractère. Étant donné que Pons a accès aux mêmes représentations culturelles de la France d'Ancien Régime que les gens du peuple (*voir* sect. 2.5.5.), nous ne devons pas être étonnés des points de jonction qui existent entre les deux univers mentaux. Rappelons que le Concile de Trente se donnait comme mission de former des prêtres qui se dissociaient de l'univers fruste du peuple³⁴ et donc, l'idée selon laquelle Pons puise ses références dans le même fond culturel que le peuple peut surprendre. D'ailleurs, comme le précise Rosie Simon-Sandras, « le XVIII^e siècle marque un pas dans le renouveau ecclésiastique. Les curés ne ressemblent plus tellement à ceux du XVI^e et XVII^e siècle ; ils se sont 'perfectionnés' et sont vraiment ce que nous pourrions appeler les 'représentants du Christ sur la terre' »³⁵. Or, peut-être que la formation reçue au séminaire ne fut pas suffisante pour « décrasser » la culture populaire du jeune séminariste qu'il était. Une autre possibilité consisterait à penser que, puisque notre prêtre tarde à obtenir une cure, les distances jadis prises par rapport aux gens du peuple se sont amenuisées au fur et à mesure que Pons occupait diverses fonctions pour assurer sa subsistance.

Si des similitudes existent entre Pons et les gens du peuple, plusieurs divergences peuvent aussi être identifiées. Notre prêtre ne formule aucune précision quant à la façon idéale de faire un moribond alors que les gens du peuple ont mentionné quatre possibilités. Concernant la tenue des assemblées, les différences sont nombreuses. Contrairement aux gens du peuple, Pons insiste pour dire que les assemblées prennent la forme de prières et non de conjurations diaboliques. Probablement pour appuyer cette version des faits, notre prêtre nie l'existence d'un rond lors des cérémonies et ne fait pas mention de manifestations tangibles provenant de l'au-delà. Si tous s'entendent sur l'idée de faire des voyages à

³⁴ Dominique Julia, *loc. cit.*, p. 391-429.

³⁵ Rosie Simon-Sandras, *op. cit.*, p. 93.

l'extérieur de Paris pour trouver un berger, il n'est aucunement question avec Pons des conditions gagnantes pour faire réussir l'affaire, c'est-à-dire se placer à un carrefour, dans un cercle, pour qu'une femme puisse se donner au diable. De même, notre prêtre nie avoir emporté son étole lors des voyages contrairement aux affirmations du peuple. Rappelons que certains protagonistes avaient évoqué l'idée d'aller voir le pape pour se faire pardonner d'avoir eu une conduite indigne dans cette affaire. Or, il s'agit d'un autre aspect qui n'est pas mentionné par Pons. Pons se montre beaucoup moins bavard que les gens du peuple tout en niant certaines dimensions qui sont pourtant fréquemment évoquées par eux. Comment pouvons-nous expliquer ces divergences ? En fait, il est fort probable que Pons a recours à des stratégies afin d'atténuer sa part de responsabilités dans l'affaire ; en niant certaines dimensions, notre prêtre pense peut-être convaincre les magistrats qu'il n'adhère pas aux superstitions du peuple. En agissant de la sorte, Pons démontre qu'il se laisse guider par la rationalité. Les divergences peuvent aussi être comprises comme étant le produit de la sélection effectuée par Pons parmi les représentations culturelles disponibles dans la société de l'époque. Rappelons qu'au chapitre II nous avons précisé que les divergences entre les croyances des gens du peuple s'expliquaient par le fait que plusieurs représentations culturelles, parfois contradictoires, se côtoyaient dans la société ; chacun avait dû faire des choix parmi les options qui se présentaient à lui. Puisque l'univers mental des gens du peuple suit cette logique, pourquoi ne pas penser qu'il en va de même pour Pons ? Après tout, notre prêtre, du fait qu'il appartient aux couches inférieures de la hiérarchie ecclésiastique, ne peut-il pas entretenir des relations étroites avec le peuple au point de parfois outrepasser les « frontières » établies par convenance entre les deux groupes ? Ainsi, la sélection faite par Pons donne un résultat composite qui permet d'appuyer l'idée selon laquelle la croyance doit être pensée comme une entité hétérogène.

3.5.3. La question de l'immoralité

L'idéal du bon prêtre et les tentations superstitieuses caractérisent l'univers mental de Pons, mais, si nous désirons avoir un portrait complet, il s'avère judicieux d'introduire une dernière dimension, soit la question de l'immoralité. Évidemment, en présentant cette dimension, nous nous éloignons de l'idéal du bon prêtre, mais une telle composante permettra d'alimenter, au terme de notre démarche, notre réflexion sur l'acculturation.

Le premier aspect sur lequel il convient de s'attarder concerne la raison avancée par Pons pour justifier sa participation à cette affaire. En effet, le 8 octobre, il précise que « ces femmes et Duvouldy luy avoient dis que s'il ne voulois pas être des leurs, ils iroient chercher un autre prêtre, et effectivement luy répondant a appris par un prêtre qu'il a vu chez Duvouldy, que ledit Duvouldy et les femmes luy en avoient fait la proposition ». Ainsi, sa participation était nécessaire afin de ne pas prendre la chance que sa part du butin se retrouve entre d'autres mains que les siennes. Si cette citation était un cas isolé, nous pourrions écarter la question de l'immoralité du revers de la main. Cependant, quand nous savons que Pons, au moment d'apprendre l'empoisonnement commis par les femmes à l'hôpital, a probablement préféré se taire au lieu de dénoncer l'acte aux forces de l'ordre, nous comprenons que l'immoralité est une variable incontournable pour bien saisir le personnage de Pons.

Les mauvais conseils donnés par Pons à ses fidèles constituent une autre dimension qui confirme son immoralité. D'une part, les propos que notre prêtre tient à la Bouffé pendant la tenue des assemblées sont très éloquents. Voici un extrait de l'interrogatoire de la Bouffé du 23 octobre :

Interrogé s'y elle n'a pas cru faire mal en participant à ces conjurations.

⇒ A dis qu'ayant dit à l'abbé Pons qu'il les mettoit dans le cas de ne pouvoir point être absoute, il les avoit assurés qu'il n'y avoit pas le moindre mal à cela, et qu'il les absouderoit luy même, mais il leur avoit défendu d'aller à confesse, et les a empêchés de faire leurs pâques, de sorte qu'elle répondante s'étant présentée au tribunal de la pénitence, et ayant dit naturellement à son confesseur ce quelle vient de nous dire, son confesseur luy a refusé l'absolution.

Un prêtre digne de ses fonctions n'encourage-t-il pas les fidèles à confesser leurs péchés afin d'éviter qu'ils s'exposent aux peines de l'enfer ? Comme s'il n'était pas suffisant d'interdire à ses ouailles d'aller à la confesse, Pons précise aussi dans un de ses interrogatoires qu'il a incité les gens du peuple à partir à la recherche d'un berger pour se débarrasser d'eux. Or, en agissant ainsi, Pons n'enfonce-t-il pas le peuple dans la superstition³⁶ ? Avant d'aborder la dernière section de ce chapitre, il s'avère approprié de faire le point sur les propos tenus ici.

³⁶ Ici, il convient de préciser que nous ne considérons pas que Pons est immoral suite au fait qu'il est superstitieux. Dans le cas présent, l'immoralité est évidemment justifiée par la superstition. Cependant, ces deux dimensions, qui font partie de son univers mental, constituent des aspects bien distincts.

Au début de ce chapitre, nous supposons que l'univers mental de Pons n'était peut-être pas si différent de celui du peuple. Si nous prenions en considération que l'univers mental du peuple est hétérogène, rationnel et actif, alors nous sommes amenés à valider notre hypothèse. Rappelons que trois dimensions caractérisent l'univers mental de Pons, soit l'idéal du bon prêtre, les tentations superstitieuses ainsi que l'immoralité. De par la présence de ces trois dimensions, le caractère hétérogène est d'emblée bien palpable. Un survol des propos tenus dans la présente section révélera la présence des deux autres dimensions.

Lorsqu'il a été question de l'idéal du bon prêtre, nous avons vu que cet idéal influençait le regard porté par les gens du peuple sur Pons. Or, ce dernier se référait à ce même idéal pour déterminer son attitude pendant le procès en regard des reproches qui lui étaient faits sur son comportement dans la vie quotidienne. Une telle attitude illustre parfaitement l'existence d'échanges entre les deux groupes, échanges impliquant que l'univers mental de Pons doit être pensé comme une entité active. Si cet idéal constitue toujours une dimension sur laquelle il faut compter concernant l'attitude de Pons en lien avec les aspects relatifs à l'affaire du revenant, d'autres aspects doivent être évoqués si nous désirons saisir les complexités de son univers mental.

Concernant les superstitions qui colorent l'univers mental de Pons, nous retrouvons nos trois caractéristiques. Puisque les points de jonction entre Pons et les gens du peuple s'inscrivent dans la logique des représentations culturelles de la France d'Ancien Régime, nous percevons le caractère rationnel de la croyance ici. Une analyse attentive de notre corpus révèle aussi que Pons diverge des gens du peuple sur plusieurs points. Ces divergences peuvent autant s'expliquer par la volonté de notre prêtre d'atténuer sa part de responsabilité que par la sélection qu'il a effectuée parmi les représentations culturelles disponibles dans sa société de référence. Ainsi, nous percevons la rationalité et l'hétérogénéité qui teintent son univers mental.

La question de l'immoralité constitue la dernière dimension qui vient se greffer à notre réflexion. Malgré les efforts de notre prêtre de présenter une image conforme à l'idéal du bon prêtre, nous pouvons supposer que cette dimension est bien palpable dans notre

corpus quand il cesse d'être sur ses gardes. Le tiraillement de Pons entre ces deux pôles permet de démontrer que le processus d'acculturation au 18^e siècle est inachevé en partie à cause des « brebis galeuses » qui composent le clergé.

Cette idée de « brebis galeuses » s'avère le moment propice pour mentionner que la frontière entre les gens du peuple et le clergé est parfois bien mince et ce, tout particulièrement quand notre regard se penche sur les couches inférieures de la structure ecclésiastique. Ainsi, au lieu de considérer le corps clérical comme une entité homogène, nous sommes d'avis qu'il est préférable de penser les croyances de ce groupe en terme de paliers au même titre que les gens du peuple. Les prêtres se conformant à l'idéal du bon prêtre représentent le haut de la pyramide alors que les prêtres comme Pons rappellent que les superstitions ne sont pas réservées aux gens du peuple.

3.6. Comment pouvons-nous expliquer l'attitude de Pons dans notre affaire ?

Nous devons reconnaître que l'attitude de Pons est singulière pour un prêtre. Tout en encourageant les croyances superstitieuses des gens du peuple, il affiche une conduite qui se situe à la jonction de l'idéal du bon prêtre, des tentations superstitieuses ainsi que de l'immoralité. Comment pouvons-nous expliquer les agissements de ce personnage ? Nous tenterons d'avancer des éléments de réponse dans la présente section.

Dans un premier temps, il s'avère intéressant de se demander si notre prêtre est guidé par la volonté d'escroquer les gens du peuple³⁷. Rappelons que Pons ne dispose toujours pas de cure malgré le fait qu'il vit à Paris depuis plus de 10 ans ; il est contraint d'exercer différentes fonctions pour assurer sa subsistance. Bien que nous ayons précisé qu'un candidat à la prêtrise doit habituellement présenter un titre clérical pour certifier qu'il dispose des ressources nécessaires pour assurer sa subsistance dans l'attente d'obtenir une cure (*voir* sect. 3.2.), nous pouvons supposer que notre prêtre est loin de vivre dans l'aisance. D'ailleurs, la Bouffé précise que « lorsque l'abbé Pons venoit chez Duvouldy et chez elle répondante il mouroit de faim et il a été pendant longtemps nourry aux dépens d'elle répondante et de

³⁷ Dominique Julia précise que les prêtres ont tendance à voir les gens du peuple comme des ignorants et donc, cette catégorie n'est-elle pas facile à flouer ? Voir Dominique Julia, *loc. cit.*, p. 423.

Duvouldy » (23 octobre). Étant conscient de la position d'autorité dont il jouit par rapport au peuple³⁸, il est possible qu'un individu comme Pons ait jugé opportun de profiter de la situation pour s'enrichir. Deux problèmes se posent cependant. Tout d'abord, si Pons désire vraiment escroquer ses paroissiens, nous devons admettre que l'argent investi par les paroissiens est minime et ce, tout particulièrement quand nous faisons abstraction des frais défrayés pour les voyages à l'extérieur de Paris. En fait, le seul montant d'argent imposant dans cette histoire réside dans le trésor d'une valeur de trois millions que le revenant est supposé ramener de l'au-delà. Dans ce cas, pouvons-nous penser que notre prêtre croyait dans cette histoire de revenants ?

En fait, plusieurs aspects semblent militer pour cette thèse. Rappelons que le 29 septembre et le 8 octobre Pons révèle qu'il est supposé recevoir une part sur les trois millions. S'il ne croyait pas à cette affaire, nous pouvons supposer que notre prêtre n'aurait aucun intérêt à faire partie du groupe qui se partagerait le trésor. Dans le même ordre d'idées, en proposant à la petite compagnie de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger permettant de faire réussir l'affaire, notre prêtre prouve aussi son intérêt. Précédemment, nous avons évoqué que Pons avait fait cette proposition simplement dans le but de se « débarrasser » des gens du peuple. Cependant, rappelons que l'argumentation de notre prêtre en regard de cette dimension présente des incohérences qui nous laissent penser qu'il fait cette proposition de façon intéressée. La Bouffé fait aussi deux révélations intéressantes qui accréditent la thèse voulant que Pons croie à cette affaire. D'une part, lors de son interrogatoire du 23 octobre, quand le magistrat lui demande s'ils croyaient vraiment revoir le moribond avec les trois millions, la Bouffé mentionne « qu'ils en ont été persuadés pendant quelques jours, parce que l'abbé Pons leur avoit dit qu'elles pouvoient compter là dessus, et qu'il y perdrait plutôt son nom et son caractère ». D'autre part, toujours le 23 octobre, d'autres aspects compromettants sont révélés au sujet de Pons :

⇒ Ajoute que l'abbé Pons leur a dit un jour que si ce moribond ne réussissait pas, il en irait faire un luy même à l'hôtel dieu.

³⁸ François Lebrun, *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime*, p. 99-114.

Interrogé qu'est-ce que l'abbé Pons leur a dit lorsqu'elles luy ont dit qu'elles avoient fait un moribond.

⇒ A répondu que l'abbé Pons leur a dit que c'étoit bien, qu'ils sortiroient bientôt de peine, et qu'il en connoissoit qui y avoient réussi.

En fonction des propos tenus ici, nous sommes forcés d'admettre que l'attitude de Pons est compromettante pour un prêtre qui est supposé se dissocier des gens du peuple. D'un autre côté, sans la participation de Pons dans cette croyance, nous ne pourrions peut-être même pas parler de l'existence d'une croyance chez les gens du peuple. En effet, selon Certeau, pour qu'il y ait une « croyance », il faut nécessairement que les deux côtés y croient³⁹ ; précisons que les deux côtés évoqués ici désignent ceux qui proposent la croyance et ceux qui adhèrent à cette croyance.

Par ricochet, si notre prêtre croit réellement dans son histoire des revenants, il en résulte que nous pouvons affirmer qu'il s'est floué lui-même. La « duperie de soi » constitue l'expression utilisée par Clément pour désigner ce cas de figure⁴⁰. Concrètement, cette expression implique que Pons sait que l'histoire à laquelle il adhère n'a aucun sens, mais le désir d'accéder à un trésor est si alléchant qu'il est prêt à se laisser tenter par l'histoire en question⁴¹. Mannoni, s'inspirant de Freud, ne considère-t-il pas que « la croyance s'explique par le désir »⁴² ? Évidemment, il est légitime de se demander comment il est possible que Pons soit parvenu à se flouer, car, après tout, il ne dispose d'aucune preuve lui certifiant la valeur d'une telle histoire. En effet, s'il est vrai que certains protagonistes ont mentionné des manifestations d'entités provenant de l'au-delà, Pons ne semble pas avoir été témoin de ce genre d'apparitions. Précisons que certains individus mentionnent que notre prêtre aurait affirmé que des affaires de ce genre auraient déjà réussi, mais pouvons-nous parler de preuves à proprement dites ? Étant donné l'absence de preuves, comment un individu tel que

³⁹ Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence », p. 373.

⁴⁰ Fabrice Clément, *op. cit.*, p. 81-107.

⁴¹ Notre raisonnement ici emprunte la fameuse expression d'Octave Manonni, soit « Je sais bien, mais quand même ». Voir Octave Mannoni, *loc. cit.*

⁴² *Ibid.*

Pons peut-il se convaincre de la pertinence d'une affaire impliquant des revenants ? En fait, si nous nous référons à la logique de Bazin, Pons, au même titre que les gens du peuple, n'a pas besoin de preuves, car la « croyance est ce 'mouvement de consentement qui n'a pas besoin de preuves', ou plutôt dont la seule 'preuve' est l'évidence répétée, exhibée, de sa propre existence »⁴³.

Si nous prenons en considération que Pons croit à l'histoire des revenants, nous pouvons nous questionner sur la pertinence du modèle explicatif de Certeau dans le cas présent. En effet, au chapitre II, nous avons démontré que ce modèle s'appliquait aux gens du peuple. Rappelons que quatre conditions doivent être réunies en vertu de ce modèle, soit la possibilité d'avoir une rémunération élevée, disposer d'un garant qui certifie la proposition, constater que plusieurs personnes accordent foi à la proposition et être en mesure d'établir un lien avec les représentations culturelles de sa société de référence. Trois des conditions sont déjà réunies. En effet, la possibilité d'obtenir une rémunération élevée réfère implicitement à l'idée d'abandonner un « avantage présent »⁴⁴ dans le but d'améliorer son sort dans le futur. En regard de sa situation professionnelle peu enviable depuis plusieurs années, le seul « avantage présent » qui peut en fait être mentionné ici concerne sa crédibilité en tant que prêtre. En accordant foi à une telle histoire, nous comprenons que l'image de Pons n'en sort par indemne⁴⁵. D'un autre côté, quand nous savons que certains protagonistes font état des écarts de conduite de notre prêtre dans la vie quotidienne, il est légitime de se demander si cette crédibilité que nous évoquons s'applique à Pons. Ainsi, dans cette affaire, nous pouvons affirmer que notre prêtre a tout à gagner. Le fait de mettre la main sur une part des trois millions lui permettrait de mettre un terme à cette incertitude (*voir* chap. 2, p. 90) qui ne cesse de le tenailler depuis sa sortie du séminaire. Outre la première condition, la petite compagnie qui entoure Pons nous permet d'affirmer que la troisième condition mentionnée par Certeau est aussi réunie dans le cas présent. Au chapitre II, nous parlions d'une

⁴³ Jean Bazin, *loc. cit.*, p. 502.

⁴⁴ Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence », p. 370.

⁴⁵ Pons s'éloigne considérablement de l'idéal du bon prêtre.

« épidémiologie des représentations »⁴⁶ pour rendre compte de la diffusion de la croyance aux revenants. Toutefois, il faut savoir que cette « épidémiologie des représentations » implique que le croire en vient à représenter une toile d'araignée qui génère de la vraisemblance. En effet, si nous sommes seuls à croire dans une proposition, des doutes peuvent émerger quant à sa véracité. Or, lorsque plusieurs y croient, nous sommes confortés dans notre croyance⁴⁷. La quatrième condition formulée par Certeau est aussi réunie. Puisque nous avons démontré au chapitre II que les croyances des protagonistes s'inscrivent dans la logique des représentations culturelles de leur société de référence, le fait de relever des points de jonction entre Pons et les gens du peuple implique que le même constat peut être émis pour notre prêtre.

Nous sommes finalement amenés à nous tourner vers la deuxième condition du modèle explicatif de Certeau, condition qui ne semble pas réunie dans le cas présent de prime abord. Rappelons qu'au chapitre II nous avons précisé que du fait de son statut de prêtre, les gens du peuple accordaient leur confiance⁴⁸ à Pons. Toutefois, qu'en est-il de notre prêtre ? En d'autres termes, si nous admettons que Pons croit aux revenants, qui est son garant ? La réponse à cette question a des implications importantes, car, en identifiant une personne d'autorité qui sert de garant pour Pons, nos propos pourraient remettre en question la position dominante de notre prêtre dans cette opération⁴⁹. Par ricochet, nous serions en mesure de pleinement saisir les stratégies utilisées par les gens du peuple dans le cadre du procès, lesquels ont voulu jeter tout le blâme sur notre prêtre. Un problème se pose quand nous tentons de trouver une réponse dans notre corpus. En effet, aucun élément ne semble venir éclaircir cette dimension. Toutefois, étant donné que trois des quatre conditions sont réunies

⁴⁶ Dan Sperber, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁷ Michel de Certeau, « Croire. Une pratique sociale de la différence », p. 370 ; J. Bazin, *loc. cit.*, p. 504.

⁴⁸ Émile Benvéniste, *loc. cit.*, p. 171-179 ; Jean Pouillon, *op. cit.*, p. 43-51 ; Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles) », p. 7-58.

⁴⁹ Nous employons la forme conditionnelle, car, même s'il dispose d'un garant, n'est-il pas vrai que ce dernier peut seulement avoir donné l'idée à Pons au lieu d'être impliqué dans l'affaire ? Ainsi, Pons pourrait toujours être la tête dirigeante de l'affaire malgré le fait que l'idée lui aurait été donnée par une autre personne.

et que chaque condition est tributaire de celle qui précède, nous pouvons supposer que Pons dispose aussi d'un garant au même titre que les gens du peuple. Évidemment, l'identification de ce garant laisse place à plusieurs possibilités telles qu'un autre prêtre aux comportements déviants⁵⁰ ou, même, un représentant du peuple⁵¹. Notre incapacité à disposer de tous les éléments fait en sorte que nous sommes dans l'impossibilité de déterminer si Pons mérite les accusations qui sont dirigées contre lui par les gens du peuple. Quoi qu'il en soit, en fonction de notre analyse, nous pouvons affirmer que le modèle explicatif de Certeau convient aussi pour un personnage tel que Pons.

3.7. Conclusion

Le chapitre III tentait de mieux comprendre l'attitude de Pons dans cette affaire de manière à poursuivre notre réflexion sur les mécanismes de la croyance et, par ricochet, la culture populaire. La complexité du personnage de notre prêtre nous a permis de faire des découvertes intéressantes.

Après avoir fait une esquisse du chemin probable emprunté par Pons pour devenir prêtre, esquisse révélant qu'il a probablement fréquenté le séminaire sans toutefois réussir à obtenir une cure dans les années suivant son ascension à la prêtrise, nous avons tenté de déterminer comment notre prêtre avait encouragé la déviance de ses paroissiens. Selon notre analyse, Pons serait coupable d'avoir proposé de « faire un moribond », d'avoir tenu des assemblées superstitieuses et d'avoir proposé de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger permettant de faire réussir l'affaire. Étonnamment, les gens du peuple ne lui reprochent pas ces aspects dans le procès ; ils dénoncent plutôt ses écarts de conduite dans la vie quotidienne en vertu de l'idéal du bon prêtre.

⁵⁰ Il ne faut pas croire que Pons est une exception au 18^e siècle. Plusieurs cas de déviance sont toujours répertoriés au siècle des Lumières malgré les efforts des autorités ecclésiastiques. Dominique Julia évalue à environ 5% le personnel affichant des pratiques déviantes. Voir Éric Wenzel, « Persistance des déviances dans le clergé paroissial bourguignon au 18^e siècle », p. 97 ; Dominique Julia, *loc. cit.*, p. 413.

⁵¹ Contrairement à l'idée communément admise, le peuple est loin de se montrer passif dans la société d'Ancien Régime. Voir Dominique Julia, *loc. cit.*, p. 423.

S'appuyant sur les propos émis, nous avons tenté, par la suite, de cerner l'univers mental de Pons, univers qui se situe en fait à la jonction de trois dimensions (l'idéal du bon prêtre, les tentations superstitieuses et l'immoralité). Notre réflexion sur ces dimensions nous a permis de constater que l'univers mental de notre prêtre ressemble à celui du peuple et ce, suite au fait que les échanges, la rationalité ainsi que l'hétérogénéité sont de mises. Si le fait que l'univers mental de Pons soit circonscrit par trois dimensions révèle l'hétérogénéité de son univers mental, il faut savoir que cette caractéristique est aussi palpable quand nous savons que les croyances de notre prêtre représentent un résultat composite résultant de la sélection faite parmi les représentations culturelles disponibles dans sa société de référence. Les échanges entre les gens du peuple et Pons sont bien palpables quand nous savons que l'idéal du bon prêtre, tout comme certaines idées superstitieuses, est partagé par tous. Cependant, le fait que Pons, au même titre que les gens du peuple, utilise des stratégies dans le cadre du procès implique que la rationalité vient complexifier le tableau.

Étant donné la singularité de notre prêtre, il n'est pas aisé de tenter d'expliquer son comportement. Selon toute vraisemblance, Pons croit dans l'affaire des revenants au point de s'être dupé lui-même. En ce sens, le modèle explicatif de Certeau convient aussi pour un personnage tel que celui de notre prêtre et ce, même si nous disposons de peu d'indications pour la deuxième condition inhérente à ce modèle. Quoi qu'il en soit, cette même condition nous amène à croire que Pons n'est peut-être pas la tête dirigeante de cette affaire ou, à tout le moins, ne doit pas être considéré le seul responsable de cette affaire.

Ainsi, notre prêtre participe à la culture populaire. Tout en alimentant la superstition en encourageant les gens du peuple à avoir des comportements déviants aux yeux de l'Église, il se nourrit aussi de ce fond culturel ; ces croyances constituent un exemple probant de cette affirmation. Puisque l'attitude de Pons s'affirme en rupture avec l'idéal du bon prêtre, nous sommes amenés à aménager une logique de paliers au sein du clergé au même titre que chez le peuple. D'un autre côté, n'est-il pas juste de penser que nous pouvons aussi ajouter un palier chez le peuple ? En effet, pour les prêtres qui ne sont pas parvenus à obtenir une cure, leur mode de vie est souvent comparable à certains paliers chez le peuple.

CHAPITRE IV

L'UNIVERS MENTAL DES MAGISTRATS : UNE FENÊTRE PERMETTANT DE MIEUX COMPRENDRE LES MÉCANISMES DE LA CROYANCE

4.1. Introduction

Les deux chapitres précédents nous ont permis d'explorer d'abord l'univers mental du peuple, puis celui de Pons. Ultiment, nous avons été en mesure d'avancer des éléments d'explication permettant de saisir les mécanismes de la croyance qui interviennent dans cette affaire. Cependant, afin de compléter notre analyse, il s'avère judicieux de se pencher sur l'univers mental des magistrats. Du fait de leur statut social et de leur fonction, les magistrats¹, au même titre que les hommes d'église², représentent la voie de la raison dans la société d'Ancien Régime pour les gens du peuple. Puisque notre prêtre agit d'une façon qui s'écarte de la voie tracée par l'Église, il s'avère approprié de faire appel aux magistrats pour introduire un point de vue diamétralement opposé à celui de nos protagonistes qui se sont laissés tenter par la croyance aux revenants. En comprenant pourquoi les magistrats ne croient pas dans l'affaire des revenants, nous sommes d'avis que nous serons en mesure de mieux saisir les mécanismes qui interviennent chez le peuple et Pons pour générer une croyance. Même si le groupe des magistrats présente des différences importantes par rapport à nos autres protagonistes, nous supposons que les caractéristiques mentionnées précédemment pour circonscrire l'univers mental du peuple et de Pons, à savoir l'hétérogénéité, les échanges et, évidemment, la rationalité, s'appliqueront aussi aux magistrats. D'emblée, nous levons ainsi les frontières qui sont habituellement posées entre le peuple et les élites par l'historiographie traditionnelle. Le fait d'afficher du scepticisme par rapport à la croyance aux revenants n'implique pas nécessairement que les magistrats n'ont aucun point en commun avec les individus issus d'autres groupes. D'ailleurs, n'est-il pas vrai

¹ Précisons que les philosophes posent un regard diamétralement opposé sur les magistrats. En effet, au 18^e siècle, le combat philosophique est principalement dirigé contre les magistrats, lesquels ont envoyé Calas à la roue malgré le fait que le peuple leur attribue une « raison ».

² John Toland, *Christianity not Mysterious*, New York, Garland Pub, 1978, 176 p.

que certains représentants du peuple semblent aussi faire preuve du même scepticisme (voir sect. 2.3.2.) ? Afin de démystifier la figure du magistrat dans notre affaire, quatre dimensions retiendront notre attention. Tout d'abord, nous ferons une brève présentation des magistrats à Paris au 18^e siècle avant de présenter l'attitude des juges dans le procès. S'appuyant sur les propos tenus dans les sections précédentes, notre troisième aspect décrira l'univers mental des magistrats et ce, tant en ce qui concerne la croyance dans les revenants que la façon de se représenter les rôles joués par les protagonistes. En terminant, nous tenterons d'expliquer les raisons justifiant le fait que les magistrats ne croient pas dans l'affaire des revenants de manière à mieux comprendre l'univers mental du peuple ainsi que de notre prêtre.

4.2. Présentation des magistrats à Paris au 18^e siècle

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il s'avère tout indiqué de tracer un portrait du monde de la magistrature. Notons que Richard Mowery Andrews précise que

The relations between the Parisian themistocracy³ and the populace of the great city were distant and formal. The judges of the Châtelet and their colleagues in the sovereign courts of the metropolis lived in the midst of Paris (principally in the Marais, Saint-Eustache, the Cité, the Latin Quarter, and the Faubourg St-Germain), but maximally isolated from the popular life of the city⁴.

Étant donné que les magistrats vivent à l'écart des gens du peuple, voire du clergé, une présentation sommaire nous permettra de comprendre d'emblée les divergences qui existent par rapport aux deux groupes abordés précédemment et ainsi, nous disposerons des outils nous permettant d'aiguiser notre compréhension de leur univers mental.

De prime abord, une distinction entre le Châtelet et le Parlement de Paris pourrait être jugée souhaitable. Certaines divergences sont palpables entre les deux paliers. D'une part, un office au Parlement est plus prestigieux qu'au Châtelet. Sachant que le prix d'un office est en fonction de la demande et que celle-ci fluctue selon le prestige associé à une charge⁵, nous

³ Notons que des précisions sont apportées sur ce terme à la page suivante.

⁴ Richard Mowery Andrews, « Part I. Themistocracy », *Law, Magistracy, and Crime in Old Regime Paris, 1735-1789 – Volume I The System of Criminal Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 277.

⁵ *Ibid.*, p. 65-69.

nous doutons que le prix qu'il faut déboursier pour obtenir un office au Parlement est davantage élevé qu'au Châtelet. Par exemple, vers 1748-50, une charge au Châtelet de Paris s'élève à 7000 livres alors qu'au Parlement le prix est de 40 000 livres⁶. D'autre part, la proportion de nobles est plus élevée chez les parlementaires que chez les membres du Châtelet. En effet, alors que près de 90% des parlementaires sont nobles⁷, la proportion tourne autour de 40% au Châtelet⁸. Ce n'est qu'en 1768 que le roi anoblit les membres du Châtelet. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le Châtelet a longtemps été considéré comme le « parent pauvre »⁹ du monde de la magistrature. Notons toutefois que « le privilège de noblesse achève de l'agréger au monde social de la haute magistrature »¹⁰. Or, si nous faisons abstraction de ces dimensions, les différences entre les deux instances judiciaires ne sont pas suffisantes pour que nous fassions systématiquement une distinction et ce, tout particulièrement quand nous savons que le profil des magistrats est comparable. D'ailleurs, les magistrats de ces deux instances judiciaires sont réunis par Andrews sous le terme de « thémistocratie »¹¹ pour marquer l'« esprit de corps »¹² qu'ils partagent. Ainsi, nous parlerons globalement des « magistrats » dans le cadre de cette section.

Nous parlions précédemment du fait que les magistrats ont un profil comparable ; nous tenterons, dans un premier temps, de préciser les critères qui doivent être respectés pour accéder à une charge¹³. L'éducation constitue un critère incontournable. Les candidats doivent nécessairement avoir une licence en droit et être inscrits au barreau. De plus, ils

⁶ François Bluche, *op. cit.*, p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 37-38.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Richard Andrews, *op.cit.*, p. 55.

¹² Julian Swann, *Politics and the Parlement of Paris Under Louis XV, 1754-1774*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 13.

¹³ François Bluche, *op. cit.*, p. 17-24 ; Richard Andrews, *op.cit.*, p. 69-76.

doivent être âgés d'au moins 25 ans. Malgré l'importance accordée à ces deux variables, il faut savoir que les lettres de dispense permettent à un candidat de remplir ces exigences même quand il ne présente pas un dossier complet. Par exemple, il est reconnu que certaines facultés de droit sont davantage propices au laxisme chez les étudiants ou que certains candidats n'ont pas l'âge requis ; des lettres de dispense permettent de convaincre les juges que le candidat est apte à occuper une charge. Du fait des écarts de conduite dans la procédure, il en résulte que l'âge moyen pour obtenir un office est de 22-23 ans. Puisqu'il « est admis que le bagage du juge est complété par la tradition familiale, l'influence du milieu, les directives paternelles et l'exercice même des fonctions de la magistrature »¹⁴, les instances compétentes justifient ainsi leur décision d'admettre des candidats disposant de lettres de dispense. Précisons que les lettres de dispense ne sont pas suffisantes si le candidat n'obtient pas la note de passage à l'enquête de moralité¹⁵... Étant donné les détours pris par les candidats pour obtenir une charge, nous pourrions croire qu'un revenu conséquent lui est associé. En fait, ces « *magisterial careers were, in material terms, an expensive consequence of capital, not a source of capital* »¹⁶. Toutefois, outre le fait qu'un grand prestige y est associé¹⁷, il faut savoir que des privilèges viennent avec ce type de charge. Le revenu associé à leur charge est en fait complété par des biens et revenus divers, d'où la raison pour laquelle les fortunes ne sont pas du même calibre dans le monde de la magistrature. Quand des comparaisons sont établies avec des grands financiers ou des nobles de la cour, la fortune de nos magistrats est modeste¹⁸.

Lorsqu'il a été question de la sphère judiciaire au chapitre I (*voir* sect. 1.2.3.), nous avons évoqué certaines caractéristiques communes aux magistrats. Ici, il convient d'insister davantage sur leur culture, mais aussi leur religion ainsi que leurs mœurs. Sachant que leur

¹⁴ François Bluche, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁶ Richard Andrews, *op. cit.*, p. 69.

¹⁷ François Bluche, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸ François Bluche, *op. cit.*, p. 99-113 ; Richard Andrews, *op.cit.*, p. 65-69.

formation initiale, qui est dispensée en latin, constitue un programme qui vise à offrir un « *uniform intellectual molding* »¹⁹, nous pouvons affirmer que les magistrats disposent d'une vaste culture. Les bibliothèques des hommes de loi sont d'ailleurs très éloquentes à ce sujet : elles sont composées de livres portant sur des sujets aussi variés que la théologie, la jurisprudence, les sciences ou l'histoire²⁰. Cependant, leur culture est somme toute assez conservatrice si nous prenons en considération que la philosophie est peu présente dans les bibliothèques²¹. En ce qui concerne la religion des magistrats, le conservatisme laisse sous-entendre que le catholicisme gallican domine dans ce groupe. Bien que les magistrats sont très pieux, il ne faut pas croire que l'homogénéité est de mise pour autant : une minorité janséniste²² est présente parmi les magistrats²³. Quoi qu'il en soit, peu importe que les magistrats soient de fervents gallicans ou des adeptes du jansénisme, ils sont généralement réputés pour avoir des mœurs irréprochables²⁴. En effet, rares sont les cas d'immoralité parmi ce groupe ; au 18^e siècle, ces cas s'élèvent à environ 1%²⁵. Peut-être que ce constat s'explique par le fait qu'ils gardent toujours à l'esprit le caractère sacré de leur fonction²⁶.

Malgré les nombreux points de jonction qui contribuent à créer une certaine cohésion au sein de la magistrature et que nous avons déjà évoqués, il faut savoir que deux

¹⁹ Richard Andrews, *op.cit.*, p. 241.

²⁰ François Bluche, *op. cit.*, p. 224-231.

²¹ Bailey Stone, *The French Parlements and the Crisis of the Old Regime*, chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986, p 63.

²² Le jansénisme désigne les disciples de l'évêque d'Ypres Cornelius Jansenius (1585-1638), lequel prônait un retour aux idées de Saint-Augustin de manière à contrer l'image de l'homme qui a émergé à la Renaissance. Voir Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1998, p. 11.

²³ François Bluche, *op. cit.*, p. 191-193.

²⁴ François Bluche, *op. cit.*, p. 292.

²⁵ Richard Andrews, *op.cit.*, p. 270.

²⁶ François Bluche, *op. cit.*, p. 201-202.

variables favorisent particulièrement la réalisation d'une véritable « fusion »²⁷. Tout d'abord, les mariages permettent de resserrer les liens entre les membres de la magistrature suite au fait qu'ils se marient avec un partenaire appartenant à la même communauté. De plus, le fait que les magistrats expérimentés prennent en charge les novices implique que ces derniers assimilent progressivement les principes ainsi que les comportements professionnels qui sont exigés dans le domaine²⁸. Ainsi, « *after twenty years, a judge would possess an encyclopedic mental archives of juristic, technical, and social knowledge in civil and criminal matters* »²⁹.

4.3. Attitude des juges dans le procès de manière à circonscrire leur univers mental

Rappelons qu'il est pratiquement impossible d'identifier quel magistrat pose les questions lors du procès. En effet, pour un même interrogatoire, plusieurs magistrats peuvent participer à la procédure rendant ainsi impossible une analyse individuelle au même titre que celle réalisée au chapitre II pour les gens du peuple. Nous avons donc considéré judicieux de parler de l'attitude des magistrats du Châtelet de Paris dans leur ensemble par souci d'efficacité. Malgré cette décision, notre démarche ne sera pas facilitée pour autant puisqu'il s'avère difficile de cerner l'attitude d'un groupe donné quand nous disposons seulement des questions posées. Afin de s'assurer de la pertinence de notre analyse, quatre angles seront privilégiés, soit les écarts de conduite reprochés aux accusés par les magistrats, leur incapacité de se conformer à la structure traditionnelle de l'interrogatoire, l'analyse des questions posées selon un angle croisé³⁰ et les sentences rendues.

4.3.1. Les écarts de conduite qui sont reprochés aux accusés

Au chapitre I, nous avons évoqué vaguement les chefs d'accusation retenus contre nos protagonistes. Dans la présente section, il s'avère tout indiqué de revenir sur cette dimension afin d'identifier des indices qui laissent transparaître l'attitude des magistrats par

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

²⁸ Julian Swann, *op. cit.*, p. 9.

²⁹ Richard Andrews, *op. cit.*, p. 75.

³⁰ Nous tenterons de dégager des tendances selon le sexe, le groupe social ainsi que des thèmes abordés.

rapport à cette affaire et ce, avant même le début des interrogatoires. Avant de poser un regard critique sur les actes d'accusation, nous ferons un bref rappel des charges retenues contre chacun des accusés.

Notre prêtre est celui qui récolte le plus de chefs d'accusation parmi les accusés. En effet, les magistrats lui reprochent d'avoir eu recours à ses pouvoirs dans des circonstances inappropriées, d'avoir proposé de faire un moribond, d'avoir soumis l'idée de consulter un berger et d'avoir mené plusieurs personnes à commettre des actes graves. Pivet est accusé d'avoir volé son maître alors que Champouillon se fait reprocher de lui avoir conseillé d'agir en ce sens. Pour sa part, la Sauvage, qui est la femme de Champouillon, est accusée d'avoir été témoin de l'argent donné par Pivet à son mari et d'avoir reçu de l'argent dudit Pivet. Quant aux femmes Dumont, Bouffé et Boulanger ainsi que Danguelle et Duvouldy, ils se voient reprocher leur participation à des assemblées dites superstitieuses. Les femmes Dumont, Bouffé et Boulanger sont aussi accusées de s'être présentées à l'hôpital pour faire un moribond. Lorsque nous posons un regard attentif sur les actes d'accusation, certains aspects intéressants méritent d'être soulignés.

Tout d'abord, les termes ou expressions utilisés par les magistrats se révèlent biaisés. Quand ils parlent des assemblées qui ont eu lieu suite à la proposition de faire un moribond, l'expression « assemblées et pratiques superstitieuses » est utilisée. Étant donné que les magistrats doivent faire preuve d'objectivité dans leur fonction³¹, le terme « superstitieux » est évidemment évocateur de l'angle sous lequel ils envisagent d'emblée cette affaire. Cependant, mentionnons que d'autres exemples viennent accentuer ce biais. En effet, l'expression « espérance superstitieuse » et le terme « abus » font également partie du vocabulaire des magistrats.

Le regard subjectif des magistrats est d'autant plus palpable quand nous savons qu'ils semblent attribuer une part de responsabilités importante à Pons. En fait, la formulation des actes d'accusation révèle que les magistrats tiennent notre prêtre comme la tête dirigeante des

³¹ Daniel Jousse, *op. cit.*, p. 271-272.

opérations. Tout en précisant que Pons a « abusé de son caractère de prestre à l'égard de gens du peuple », notre prêtre serait celui qui aurait engagé « quelque uns d'entre eux à proposer à un malade moribond » de rapporter trois millions après sa mort. De plus, Pons les a « confirmé dans l'espérance superstitieuse » par le biais des assemblées qu'il a tenues tout en ayant « proposé à quelques uns d'entre eux, comme dernière ressource » de faire des voyages à l'extérieur de Paris pour trouver un berger. Les magistrats terminent en précisant que « les abus de Pons ont mené » plusieurs protagonistes à commettre des actes ayant des conséquences importantes.

Un autre aspect intéressant réside dans le fait que les magistrats semblent avoir oublié de prendre en considération certaines dimensions dans les chefs d'accusation qui concernent les gens du peuple. En effet, les propos tenus aux chapitres II et III ont révélé qu'un empoisonnement aurait probablement été commis à l'hôpital pour accélérer la procédure. Pourtant, cette éventualité n'est pas évoquée dans les chefs d'accusation. Cette absence peut étonner, car, après tout, ce crime appartient à la catégorie des actes les plus répréhensibles dans la société du 18^e siècle³². D'ailleurs, Frédéric Jacquin affirme même que la gravité du crime de l'empoisonnement est telle qu'un « imaginaire de l'effroi » lui est associé³³. De plus, même s'il est probable que Duvouldy ait une part de responsabilité importante quand il a fallu inciter Pivet à commettre un vol, seul Champouillon est accusé de cette faute. Comment pouvons-nous expliquer ces « omissions » ? Serait-il possible que les magistrats minimisent les charges retenues contre les gens du peuple de manière à diriger toute l'attention sur notre prêtre ?

Au chapitre précédent, nous avons vu que les gens du peuple reprochaient certaines fautes à notre prêtre en vertu de l'idéal tridentin (*voir* sect. 3.4.1.). Cependant, ne serait-il pas possible que cet idéal soit intégré au raisonnement des magistrats au point d'altérer l'objectivité dont ils doivent habituellement faire preuve dans le cadre de leurs fonctions ? Étant donné que l'implication d'un prêtre dans une histoire de revenants s'écarte

³² Frédéric Jacquin, *op. cit.*, p. 11-18.

³³ *Ibid.*, p. 19.

considérablement de l'idéal tridentin, les magistrats, en tant que l'incarnation de la volonté divine sur terre³⁴, doivent faire preuve d'une fermeté sans précédent envers Pons pour donner l'exemple aux derniers prêtres récalcitrants³⁵ qui subsistent toujours dans la deuxième moitié du 18^e siècle.

4.3.2. Respect de la structure traditionnellement imposée lors des interrogatoires ?

Rappelons que la structure traditionnelle de l'interrogatoire, structure qui doit être marquée par l'objectivité en toute circonstance, comporte trois phases, soit sonder le prévenu, l'engager à avouer son crime en lui objectant des indices ou des contradictions et tirer des aveux en réunissant des preuves³⁶. Étant donné que les magistrats semblent poser un regard biaisé sur cette affaire dès les chefs d'accusation, nous sommes persuadés que des constatations intéressantes seront faites dans la présente section en regard de ce « modèle judiciaire ».

Dans un premier temps, selon les prévenus interrogés, nous remarquons que les magistrats ne respectent pas toujours l'ordre des trois phases. Concernant le premier interrogatoire de Pons (29 septembre), les phases 1 et 2 semblent être entremêlées :

Interrogé de qui le répondant a appris la demeure dudit berger.

⇒ A dit que c'est d'un particulier qu'il a rencontré sur le boulevard dont il ignore le nom et qui demeure aux environs de la rue St-Denis.

A luy représenté qu'il faut qu'il connoisse particulièrement ce particulier pour s'être entretenu d'une pareille matière avec lui.

Notons que Pons n'est pas le seul à faire l'objet de cette confusion au niveau de la procédure. En effet, lors du deuxième interrogatoire de François Champouillon (8 octobre), les magistrats soulèvent, tout d'abord, des contradictions dans son discours : « Celui remontré

³⁴ Robert Jacob, « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne », *Histoire de la justice*, vol. 4, 1991, p. 53-78.

³⁵ Éric Wenzel, « Persistance des déviances dans le clergé paroissial bourguignon au 18^e siècle », p. 97.

³⁶ Daniel Jousse, *op. cit.*, p. 279-280.

qu'il ne dis pas la vérité puisque Pivet en rentrant dans la chambre s'est aperçu que luy répondant étois encore occupé à renouer le sac ». Cependant, par la suite, ils tentent plutôt de lui présenter des preuves pour obtenir des aveux :

Luy avons représenté un double louis, cinq écus de six livres et un écu de trois livres. Interpellé de les reconnoître.

⇒ A dis qu'il croit que ce sont les mêmes qui ont été trouvés chez luy.

Luy avons encore représenté une paire de bas de soye noir. Interpellé de déclarer d'où elle provient.

⇒ A dis qu'il reconnoit ladite paire de bas de soye noir à luy représenté pour l'avoir acheté douze franc dans un café sur le quay de la ferraille d'un jeune homme a luy inconnu, laquelle somme de douze livres fait partie de l'argent qu'il avoit reçu de Pivet.

Précisons que la troisième phase est peu présente dans le cadre des interrogatoires. Le fait que les seules preuves tangibles en lien avec cette affaire résident dans l'argent volé par Pivet et les objets achetés avec cet argent explique probablement l'attitude des magistrats.

Non seulement les magistrats ne respectent pas rigoureusement la structure traditionnelle que doit prendre les interrogatoires, mais ils contreviennent aussi à la règle selon laquelle les questions formulées doivent présenter un ton neutre. En fait, les magistrats semblent avoir pris position sur cette affaire avant même le début des interrogatoires, car, dès le premier interrogatoire, ils questionnent certains prévenus sur leur moralité. Par exemple, lors de son premier interrogatoire le 7 septembre, les magistrats demandent à Champouillon « s'il ne se reconnois pas bien criminel d'avoir conseillé audit Pivet de voler son maître et de recevoir de l'argent faisant partie dudit vol ». Dans le cas de Pons, l'insistance des magistrats est davantage palpable lors de son premier interrogatoire (29 septembre). D'une part, les magistrats l'interrogent à savoir « s'il ne se reconnois pas pour criminel d'avoir asservy lesdit Duvouldi, Bouffé fils et lesdits Dumont et Bouffé dans leur projet des trois millions, leur ayant indiqué un berger à Luzarche pour l'exécution de leur dessein et les ayant accompagné tant à Luzarche qu'à Brie Comte Robert et à Créteil pour la recherche dudit berger ». D'autre part, ils reviennent à la charge peu après :

⇒ A luy représenté que s'il ne s'étoit point meslé de cette affaire, ledit Duvouldi n'auroit point demandé à emprunter de l'argent audit Pivet qui bercé de l'espérance d'avoir cent mille livres sur les trois millions, s'est porté pour avoir de l'argent à voler son maître, et que lesdites femmes Dumont et Bouffé que le répondant auroit du détourner de faire un moribond suivant leur expression se sont portées à mettre dix grains d'émétique dans du vin d'alican qu'elles ont fait boire à un malade de l'hôtel dieu, lequel en est mort, qu'il résulte de là que le répondant en formulant de cette affaire, les a affermis dans leurs mauvais desseins au lieu de les en détourner et dois être regardé comme l'auteur médiat et du vol fait par ledit Pivet et de la mort causée à ce malade par lesdits Dumont et Bouffé.

Notons que cette tendance est perceptible, par la suite, dans tous les autres interrogatoires de notre prêtre. Au deuxième interrogatoire (8 octobre), nous voyons les magistrats qui acculent Pons au pied du mur:

Interrogé pourquoy luy répondant n'a point taché de détourner ces personnes de leurs idées chimériques.

⇒ A dis qu'il les a quittés quatre ou cinq fois et leur a fait voir par sa conduite qu'il n'ajoutois aucune foy à leurs spéculations.

A luy remontré qu'il n'auroit pas dû se contenter de cette conduite, et qu'il étois de son devoir de faire sentir à toutes ces personnes que c'étoit offenser Dieu que de croire qu'un mort pouvoit revenir de l'autre monde pour apporter de l'argent, et que c'est son silence qui a donné dans ces petites gens de la réalité à leurs chimériques idées.

Si nous changeons d'échelle dans notre analyse, nous constatons que le vocabulaire utilisé par les magistrats traduit aussi leur intime conviction. Par exemple, tout en parlant d'« idées chimériques » (Pons, 8 octobre), de « projet diabolique » (Pons, 21 octobre) et de « spéculations » (Pivet, 10 octobre) pour décrire l'affaire des revenants, les magistrats désignent les propos tenus par Pons comme étant d'« avide conseil » qui a conduit les gens du peuple à commettre des impairs (20 décembre).

Notons que nous sommes conscients qu'il peut parfois y avoir un écart entre la norme et la pratique et donc, l'idéal d'impartialité auquel doit se conformer les magistrats selon les théoriciens juridiques peut ne pas toujours être de mise dans le feu de l'action. En ce sens, il ne faut pas croire que nous faisons de l'affaire Pons une exception. Quoi qu'il en soit, à la lumière des propos tenus dans cette section, nous constatons, tout de même, l'existence d'une tendance lourde qui se dégage dès les chefs d'accusation. En effet, non seulement les

magistrats ne peuvent prononcer les chefs d'accusation sans faire usage de termes biaisés, mais ils sont aussi incapables de respecter la structure traditionnelle des interrogatoires lors d'un procès.

4.3.3. Analyse des questions posées par les magistrats selon un angle croisé

Jusqu'à maintenant, des aspects intéressants ont été soulevés quant à l'attitude des magistrats dans cette affaire. Cependant, afin de poser un regard davantage avisé, il semble tout indiqué de procéder à une analyse des questions posées par les magistrats en fonction du sexe et du groupe social des prévenus ainsi que des thèmes abordés.

Précédemment, à la lumière des questions posées à Pons par les magistrats, nous avons démontré que ces derniers semblent considérer que Pons est la tête dirigeante des opérations. Dans le cas présent, nous nous pencherons plutôt sur les gens du peuple de manière à déterminer si ce biais des magistrats influence aussi les questions qu'ils leur posent. En d'autres termes, pouvons-nous affirmer que les magistrats considèrent réellement que le peuple occupe une position d'infériorité par rapport à notre prêtre ou bien le fait de poser des questions accordant tous les torts à Pons constitue uniquement une stratégie lorsqu'ils l'interrogent ? L'interrogatoire de Pivet du 10 octobre donne une certaine idée quant à la tangente empruntée par les magistrats avec les gens du peuple :

Interrogé s'il sait quel est celui qui a le premier donné l'idée de ces sortilèges et de ces conjurations diaboliques.

⇒ A dis qu'il n'en sait rien.

Interrogé si l'abbé Pons a donné quelques conseils pour détourner de ces idées.

⇒ A dis qu'au contraire l'abbé Pons l'a assuré que la chose étoit seure.

Lors de l'interrogatoire de Bouffé fils le 19 octobre, cette tangente se confirme. Les magistrats lui demandent, tout d'abord, « s'il n'est pas vrai que ces différentes conjurations n'ayant pas réussi, l'abbé Pons a proposé d'aller consulter un berger à Lusarche ». Par la suite, il est interrogé à savoir si « l'abbé Pons luy avoit promis quelque chose pour sa part ». Pourtant, le 24 mars, la façon de formuler une des questions posées à Bouffé fils prouve que

les magistrats ne sont pas obligés de désigner Pons : « Interrogé si on ne luy avoit pas promis une part dans la somme que le moribond devois apporter ».

Si les magistrats semblent percevoir les gens du peuple comme des êtres soumis par rapport à leur prêtre, il faut savoir que les femmes font aussi l'objet d'un traitement dépréciatif. En effet, pour les magistrats, les femmes ne peuvent pas avoir agi seules dans cette affaire³⁷. Dans le cas de la Sauvage, les magistrats posent habituellement des questions qui impliquent son mari, François Champouillon. Par exemple, le 8 octobre, les magistrats lui demandent d'abord « s'il n'est pas vray qu'elle répondante, son mary et Duvouldy ont conseillé plusieurs fois à Pivet de garder la première somme qui luy seroit confiés pour leur fournir de l'argent ». À un autre moment dans l'interrogatoire, elle se fait demander « pourquoy elle répondante et son mary n'ont point empêché Pivet de disposer de l'argent qui ne luy appartenois pas ». Lorsque nous nous penchons sur l'interrogatoire de la Bouffé, les magistrats semblent incapables de concevoir qu'elle ait pu agir sans la complicité d'autres femmes : « Interrogé si elle estoit avec la femme Dumont lorsque cette dernière a présenté le billet au malade »; « Interrogé si elle estoit avec la femme Duvouldy quelle a vû ce malade ».

Précisons que le traitement réservé aux femmes par rapport aux hommes diffère sur un autre aspect : les magistrats ont tendance à s'emporter davantage avec les hommes que les femmes. Lorsqu'ils doivent interroger les femmes, les magistrats remettent seulement en question leur moralité. Par exemple, dans le cas de la Sauvage, les magistrats demandent « pourquoy la répondante voyant que le Pivet avoit volé son maître elle ne l'a pas fait arrester » (7 septembre) ou « pourquoy elle répondante et son mary n'ont point empêché Pivet de disposer de l'argent qui ne luy appartenois pas ». En ce qui concerne la Bouffé, elle subit le même sort que la Sauvage :

Interrogé si ces conjurations n'ont point été faites quelquefois chez elle répondante.

⇒ A dis que l'abbé Pons les a faites chez elle répondante pendant sept à huit heures.

Interrogé pourquoy elle a soutenu pareilles choses.

³⁷ Frédéric Jacquin, *op. cit.*, p. 101-124.

⇒ A dis qu'elle s'y est déterminée sur les promesses réitérées de l'abbé Pons que l'affaire étoit prête à réussir.

Interrogé s'y elle n'a pas cru faire mal en participant à ces conjurations [...]

Toutefois, lorsque nous nous attardons sur les questions posées aux prévenus masculins par les magistrats, une logique différente est perceptible. En effet, les hommes, mais tout particulièrement Pons, sont plus acculés au pied du mur que les femmes : en plus de remettre en question leur moralité, les magistrats soulèvent des contradictions dans leur témoignage ou leur présentent des preuves visant à soutirer des aveux. Champouillon constitue un exemple probant. Le 8 octobre, les magistrats posent une question qui semble remettre en doute la moralité du prévenu : « S'il ne sçavoit pas bien que ces vingt une livres provenoient ainsy de l'argent qui avoit servy à payer la depense des dix écus que le sieur Ducros avoit donné à Pivet pour payer le port des cinq mil trois cent vingt six livres neuf sols ». Par la suite, Champouillon doit faire face à une contradiction qui est soulevée dans son témoignage puisque les magistrats déclarent « qu'il ne dis pas la vérité puisque Pivet en rentrant dans la chambre s'est aperçu que luy répondant étois encore occupé à renouer le sac ». Les magistrats présentent aussi des preuves à Champouillon :

Luy avons représenté un double louis, cinq écus de six livres et un écu de trois livres. Interpellé de les reconnoitre.

⇒ A dis qu'il croit que ce sont les mêmes qui ont été trouvés chez luy.
Luy avons encore représenté une paire de bas de soye noir. Interpellé de déclarer d'où elle provient.

Champouillon est pris dans un étau. Le même sort est réservé à Pivet. Le 10 octobre, les magistrats font d'abord remarquer au prévenu « qu'il est contre la religion et contre le bon sens d'ajouter foy à pareilles spéculations » avant de lui présenter un « grand sac renfermant des louis d'or et des écus de six livres ».

S'il est vrai que les magistrats ne laissent pas de répit à Champouillon et Pivet dans leurs interrogatoires, Pons jouit d'une position encore moins enviable. Le 8 octobre, notre prêtre se voit demander « pourquoy luy répondant n'a point taché de détourner ces personnes de leur idées chimériques ». Suite aux propos nébuleux de Pons, les magistrats en viennent à demander « qui est-ce qui pouvoit effrayer Duvouldy et sa servante, si comme il le prétend il

ne se passait rien d'extraordinaire, et s'y on n'y faisoit que des prières ». Les magistrats terminent cette séquence par la question suivante : « Interrogé si luy répondant les a rassurés en leur disant qu'il ne falloit point croire aux revenants ». Lors de l'interrogatoire du 21 octobre, Pons est carrément bombardé par des contradictions soulevées par les magistrats. Tout d'abord, les magistrats demandent à Pons comment il a pu

dire dans la précédente scéance qu'il n'avoit conseillé aux personnes complices du projet de faire un moribond, de s'adresser à un berger de Luzarches pour faire réussir ce projet, que parce qu'il vouloit se débarrasser d'elles, quoiqu'il soit constant par son propre aveu qu'il a accompagné lesdites personnes dans les différents voyages qu'elles ont fait pour aller chercher ledit berger.

Peu de temps après le premier assaut, les magistrats reviennent à la charge en précisant à notre prêtre

qu'il ne dis pas la vérité puisque dans le temps de ce projet diabolique il dis à la femme Bouffé qu'elle auroit un sixième dans les trois millions que le moribond devoit apporter; qu'elle pouvoit compter sur le succès de cette affaire et qu'il connoissoit des personnes qui avoient réussi dans une pareille entreprise que luy répondant perdrait plutôt son nom et son caractère que de l'abandonner.

Sans lui laisser de répit, notre prêtre se fait à nouveau reprocher de ne pas dire « la vérité puisque quelqu'un qui luy avoit servy la messe le vingt neuf septembre dernier l'ayant loué de ce qu'il n'avoit pas consacré dans un temps où il tenoit une conduite très déréglée luy répondant assura qu'il y avoit trois semaines qu'il ne consacrait pas en disant la messe ». Une opposition de ton est palpable selon les catégories d'accusés.

Lorsque nous procédons à une analyse thématique, nous constatons que certains sujets semblent interpeller davantage nos magistrats. En fait, le vol commis par Pivet semble avoir particulièrement exaspéré les magistrats. En d'autres termes, les magistrats soulèvent des contradictions ou remettent en doute la moralité des prévenus tout particulièrement quand il est question de cette thématique. Par exemple, si la Sauvage se fait demander pourquoi « voyant que le Pivet avoit volé son maître elle ne l'a pas fait arrêter » (7 septembre), Champouillon est interrogé quant à savoir « s'il ne se reconnois pas bien criminel d'avoir conseillé audit Pivet de voler son maître et de recevoir de l'argent faisant partie dudit vol » (7 septembre). Pour sa part, Pons est confronté à la question suivante : « A luy représenté que s'il ne s'étoit point meslé de cette affaire, ledit Duvouldi n'auroit point demandé à emprunter

de l'argent audit Pivet qui, bercé de l'espérance d'avoir cent mille livres sur les trois millions, s'est porté pour avoir de l'argent à voler son maître [...] » (29 septembre). À première vue, ce constat peut étonner, car, après tout, l'idée de faire un moribond, l'empoisonnement d'un malade à l'hôpital, les voyages à l'extérieur de Paris et la participation à des assemblées superstitieuses sont loin d'être des infractions mineures. Or, quand nous analysons attentivement ces citations, une observation intéressante peut être faite. De prime abord, l'importance accordée au vol commis par Pivet constitue probablement l'aspect sur lequel les magistrats possèdent véritablement des preuves et donc, il est plus facile pour eux de focaliser leur attention. Cependant, si nous poussons plus loin la réflexion, nous comprenons que tout le crime repose sur la croyance superstitieuse. Le vol, crime qui est pourtant jugé sévèrement et ce, tout particulièrement quand un domestique a osé abuser de son maître, semble subordonné à la croyance aux revenants, croyance qui peut être excusée chez le peuple et non chez un prêtre tel que le démontre l'extrait concernant Pons. En ce sens, nous percevons, encore une fois, que les magistrats ne réservent pas le même traitement à Pons par rapport aux autres protagonistes.

4.3.4. Les sentences du Châtelet de Paris : une porte ouverte sur la notion de paliers

Si nous désirons circonscrire l'univers mental de nos magistrats, les sentences rendues s'avèrent une voie intéressante à emprunter. En effet, rappelons que, du procès tenu au Parlement, l'arrêt nous est parvenu. Par l'entremise des sentences rendues, nous sommes en mesure de prendre conscience de l'échelle de valeurs de nos magistrats en regard des fautes commises.

Dans un premier temps, nous ferons une présentation des sentences imposées par le Châtelet de Paris à nos protagonistes. En ce qui concerne Pons, sa sentence se déploie en quatre temps. Il est condamné à faire amende honorable en ayant un écriteau sur lui qui indique « prestre abusant des prières et cérémonies de l'Église, et de la crédulité du peuple ». Pendant son amende honorable, il doit « dire et déclarer à haute et intelligible voix que méchamment, témérairement, et comme mal avisé il a abusé des prières et cérémonies de l'Église, et de la crédulité des gens du peuple, de son ministère, et de ses habits sacerdotaux, dont il se repent, en demande pardon à Dieu, au roi et à justice ». Il doit aussi être marqué au

fer des lettres G.A.L. avant d'être conduit aux galères à perpétuité. En terminant, ses biens doivent être confisqués au nom du roi. Les sentences imposées aux autres protagonistes de l'affaire sont cependant moins sévères. Pour sa part, Pivet est banni de Paris pour 5 ans et doit payer 3 livres d'amendes. Les femmes Dumont, Bouffé, Boulanger et Sauvage ainsi que Danguelle et Duvouldy sont blâmés pour leur conduite et contraints de payer le même montant que Pivet. S'ils récidivent, ils encourent des punitions corporelles. Dans le cas de la Bouffé, Danguelle et Duvouldy, leur condamnation sera publicisée sur la place de Grève au moyen d'un tableau. Quant à François Champouillon, il est banni de Paris pour 3 ans et doit aussi payer 3 livres d'amende. René Bouffé est le seul qui échappe à la justice par manque de preuves.

Un rapide survol des sentences rendues par le Parlement de Paris révèle que les magistrats de cette cour d'appel sont davantage sévères que ceux du Châtelet. Si la sentence de Pons est la même pour les deux instances judiciaires, soit les galères à perpétuité, les autres protagonistes voient leur sentence s'aggraver considérablement si nous faisons exception de Bouffé, lequel échappe aussi à la justice avec le Parlement. Alors qu'il était précédemment banni de Paris pour une durée de 5 ans, peine assortie d'une amende de 3 livres, Pivet est maintenant flétri des lettres G.A.L. et condamné aux galères pour une durée de 3 ans avec le Parlement. Les femmes Dumont, Bouffé, Boulanger et Sauvage ainsi que Danguelle et Duvouldy qui avaient reçu une sentence comparable avec le Châtelet se voient imposer une sentence différenciée. Les femmes Bouffé et Boulanger ainsi que Danguelle sont toujours blâmés par la chambre, mais le montant de l'amende s'élève maintenant à 10 livres. Dans le cas de Danguelle, il est important de préciser que sa condamnation, à son plus grand malheur, ne sera plus seulement affichée sur la place de Grève avec le Parlement ; elle sera plutôt affichée à la porte de son domicile. Pour la femme Dumont il y aura un « plus amplement informé contre la femme Dumont pendant un an par-devant le lieutenant criminel du Châtelet pour raison des cas mentionnés au procès circonstances et dépendances pendant lequel temps elle tiendra prison à l'effet de quoi elle sera prise au corps et amenée prisonnière en prisons de la conciergerie du Palais pour l'information ». Concernant Duvouldy, les magistrats du Parlement font preuve d'une grande fermeté : après avoir été flétri sur l'épaule des lettres G.A.L., il sera conduit aux galères pour une période de 9 ans ; sa condamnation

sera toutefois affichée à un poteau à la place de Grève tel que stipulé par le Châtelet. Pour sa part, la femme Champouillon doit toujours payer 3 livres d'amende, mais elle est aussi contrainte de se tenir éloignée de la ville de Paris pendant 5 ans. Quant à son mari, au lieu d'être banni de Paris pour 3 ans, le Parlement exige plutôt qu'il soit flétri sur l'épaule des lettres G.A.L. avant d'être conduit aux galères pour 3 ans.

Les sentences imposées par le Parlement dans cette affaire sont davantage rigoureuses que celles du Châtelet. Il est intéressant de préciser qu'une étude de Porphyre Petrovitch révèle que les sentences du Châtelet ont tendance à être confirmées par le Parlement³⁸ et donc, les sentences imposées dans cette affaire semblent être exemplaires pour la juridiction parisienne. Du fait de l'écart qui existe entre les sentences formulées par les deux instances judiciaires, nous pouvons supposer que l'univers mental des magistrats relevant du Parlement diffère sur certains points de celui des magistrats du Châtelet et ce, même si nous avons déjà démontré que les magistrats présentent le même profil peu importe l'instance à laquelle ils accèdent (*voir* section 4.1.). Par ricochet, au même titre que le peuple ou le clergé, nous pouvons introduire ici la notion de paliers pour mieux saisir le monde des magistrats³⁹. Ainsi, au lieu de les voir comme un groupe homogène, il est peut-être préférable de penser en terme d'hétérogénéité. Il faudrait éviter, cependant, de penser que les balises entre les paliers sont nécessairement délimitées par les différentes instances judiciaires.

Puisque les magistrats du Parlement ont été amenés à se prononcer sur la même cause que ceux du Châtelet de Paris, il s'avère judicieux d'élargir notre horizon de manière à poser un regard critique sur le degré de sévérité des sentences imposées par ces deux instances. Les recherches de Valéri Moléro sur les chercheurs de trésors en Espagne au 18^e siècle ont révélé que deux phases peuvent être distinguées quant aux sentences imposées⁴⁰. Alors que les

³⁸ Porphyre Petrovitch, « Recherches sur la criminalité à Paris dans la seconde moitié du XVIII^e siècle », *Crimes et criminalité en France 17^e-18^e siècles*, Paris, A. Colin, coll. « Cahiers des annales », 1971, p. 231.

³⁹ Étant donné que nous ne pouvons entreprendre une étude exhaustive du monde de la magistrature en regard des limites de notre corpus, la notion de paliers pour les magistrats est ici proposée sous la forme d'une hypothèse.

⁴⁰ Valéri Moléro, *loc. cit.*, 219-242.

années 1700 à 1749 imposent des peines rigoureuses (bannissement, galères, fouet), un adoucissement est perceptible à partir de 1750. Aux dires de l'historienne, « on peut douter que l'avancée des lumières a contribué à cette indulgence et que le délit de recherche de trésors ne mettant pas la foi en péril est traité avec une relative mansuétude »⁴¹. Étant donné que notre affaire impose des peines de galères ou de bannissement après 1750 et ce, même en ce qui concerne les magistrats du Châtelet, lesquels sont supposés être moins sévères que ceux du Parlement, le regard porté sur les sentences du Châtelet est considérablement mis en perspective. Évidemment, le premier cas de figure évoqué concerne l'Espagne et non la France et donc, avant de conclure cette section, il s'avère judicieux de faire référence à la recherche de Didier Mathias Dupas sur un procès de magiciens qui est survenu à Lyon en 1742, procès qui s'est soldé par 29 condamnations⁴². D'une part, il est intéressant de préciser que dans cette affaire la torture est utilisée pendant l'instruction et avant l'exécution. D'autre part, en ce qui concerne les sentences, 6 personnes sont condamnées à mort dont les prêtres ; les autres personnes sont condamnées aux galères, à un bannissement perpétuel à l'extérieur du royaume de France et à des amendes. Notons que pour les condamnations à mort, les prêtres sont brûlés vifs, mais un « traitement de faveur » est réservé aux autres condamnés à mort puisqu'ils sont pendus avant d'être brûlés. Si notre affaire semblait imposer des sentences sévères par rapport aux cas observés en Espagne, le procès survenu à Lyon nous permet de nuancer notre jugement. En effet, notre affaire ne fait pas appel à la torture et n'impose aucune condamnation à mort ; même si des bannissements sont imposés, aucun ne contraint les coupables à demeurer perpétuellement à l'extérieur du royaume de France. Par conséquent, nous pouvons conclure que les sentences imposées par le Châtelet et le Parlement ne sont pas excessives en regard de notre comparaison et ce, même si les magistrats du Parlement font preuve de davantage de sévérité⁴³.

Pour conclure, notre discussion nous a permis de faire plusieurs constatations intéressantes. Tout d'abord, en fonction des chefs d'accusation, les magistrats semblent poser

⁴¹ *Ibid.*, p. 242.

⁴² Didier Dupas, *loc. cit.*, p. 219-229.

⁴³ Notons que la sévérité des magistrats du Parlement doit être nuancée : puisque les procès ne sont pas semblables, la sévérité est bien entendu tributaire de l'affaire jugée.

d'emblée un regard biaisé sur cette affaire dite superstitieuse. Une analyse de la structure des interrogatoires révèle d'ailleurs que cette tendance se maintient dans l'ensemble du procès. Au lieu de respecter les trois phases qui sont prescrites dans les procès, les magistrats en viennent à s'écarter de l'impartialité en interrogeant le bon sens de nos protagonistes. À première vue, il peut sembler incohérent que les magistrats manifestent de la partialité en fondant leurs questions sur le bon sens. Or, en questionnant le « bon sens » des gens du peuple, les magistrats tentent en fait de leur donner une leçon. En d'autres termes, ce n'est pas seulement une enquête, mais bel et bien un exercice de pédagogie morale. Notons qu'une insistance particulière est mise sur le personnage de Pons : pour les magistrats, il semble aller de soi que notre prêtre constitue la tête dirigeante des opérations. Cependant, il convient d'introduire une nuance quant à la part de responsabilités de notre prêtre : nous devons admettre que, sans l'adhésion préalable des gens du peuple aux superstitions, l'influence de Pons n'aurait eu aucun impact. Quoi qu'il en soit, pour les magistrats, il a profité de la crédulité des gens du peuple en les incitant à commettre des gestes criminels. Ce point de vue a des répercussions sur les questions posées aux gens du peuple puisque ces derniers sont représentés comme s'ils étaient à la merci de notre prêtre. Précisons que notre analyse a aussi révélé que les magistrats portent un regard empreint de mansuétude sur les femmes, lesquelles semblent être perçues comme des êtres qui ne peuvent agir seules notamment. Étonnamment, les magistrats présentent un intérêt marqué pour la thématique du vol dans les interrogatoires alors que l'empoisonnement suscite peu de questions.

4.4. L'univers mental des magistrats

Précédemment, nous avons circonscrit l'attitude des magistrats dans l'affaire Pons à la lumière des actes d'accusation, de la structure de l'interrogatoire, des questions posées ainsi que des sentences rendues. Bien que nous ayons déjà évoqué quelques aspects en lien avec leur univers mental, dans la présente section nous tenterons de poursuivre la réflexion concernant la vision que les magistrats ont eue du rôle joué par les personnages ainsi que du degré de gravité accordé à l'affaire, tout particulièrement à l'égard des superstitions. De plus, nous dégagerons les éléments permettant de « reconstruire » le regard que les magistrats portent sur la croyance aux revenants.

4.4.1. Le rôle joué par les personnages : le regard biaisé des magistrats

Pour les magistrats, Pons est le chef de file de la petite compagnie : puisque les protagonistes appartiennent au peuple, le prêtre, de par sa position d'autorité, doit nécessairement imposer sa volonté. Cette vision s'apparente, en quelque sorte, à la thèse traditionnelle sur le processus d'acculturation, thèse selon laquelle les masses sont tributaires des autorités (voir sect. 1.2.1). Évidemment, dans le cas présent, notre figure d'autorité s'écarte du « bon sens » selon les magistrats, mais l'idée principale prévaut quand même. Lorsque nous nous penchons sur les *Procès fameux*⁴⁴, ouvrage qui réserve quelques pages à l'affaire Pons, le point de vue de nos magistrats semble être partagé par un autre de leur confrère.

En effet, l'attitude des magistrats dans l'affaire Pons pourrait être considérée comme un phénomène singulier et non comme la tendance lourde qui se dégage au sein de l'ensemble de la magistrature. Or, les propos tenus par M. des Essarts dans les *Procès fameux*⁴⁵ révèlent, selon toute vraisemblance, qu'un prêtre doit nécessairement imposer sa volonté aux gens du peuple, lesquels font preuve de crédulité. Tout d'abord, le titre de l'article est très évocateur : « Robert Pons, prêtre. Son procès & sa condamnation ». En misant sur le personnage de Pons dans le titre, l'auteur fait implicitement comprendre que les autres personnages ne font que de la figuration dans l'histoire. Cette idée est clairement perceptible dans le premier paragraphe lorsque des Essarts écrit que « Plus les cérémonies de la religion sont augustes, plus on est criminel lorsqu'on ose en abuser. Ce délit est encore plus grave s'il est commis par un ecclésiastique »⁴⁶. Le caractère soumis du peuple est évoqué

⁴⁴ N. des Essarts, *op. cit.*, p. 300-303.

⁴⁵ Précisons brièvement que les *Procès fameux* appartiennent à la littérature des « causes célèbres », genre littéraire porté, au début du siècle, par Gayot de Pitaval, qui consiste à mettre de l'avant les procès ayant marqué la société française d'Ancien Régime. Une vision manichéenne est habituellement proposée par ce genre littéraire, c'est-à-dire que l'innocence est contrebalancée par la figure de la culpabilité. De plus, certains groupes, tels que les ecclésiastiques, font l'objet d'une diabolisation à outrance. Voir Sara Maza, *Vie privées, affaires publiques : les causes célèbres de la France pré révolutionnaire*. Paris, A. Fayard, 1997, p. 7-24.

⁴⁶ N. des Essarts, *op. cit.*, p. 300.

quand nous lisons que Pons « avait acquis le plus grand empire sur l'esprit du peuple d'un des faubourgs de la capitale »⁴⁷ au point que

Lorsqu'il leur faisait des promesses, ils ne doutaient pas de leur exécution. Si la crédulité du peuple n'étoit pas aveugle, le manège ridicule & absurde de Pons n'auroit pas fait des dupes ; mais ce ne fut qu'après avoir trompé plusieurs personnes, & après avoir commis plusieurs escroqueries, qu'il fut enfin dévoilé & dénoncé de justice⁴⁸.

L'auteur poursuit dans cette veine au moment d'évoquer la proposition faite par Pons de trouver un berger pour faire réussir l'affaire : « À cette proposition ridicule les dupes de Pons auroient dû ouvrir les yeux ; mais il semble qu'ils étoient organisés pour être trompés ; car ils eurent autant de confiance dans les pèlerinages qu'ils en avoient eu dans le pacte signé par le moribond »⁴⁹. Les *Procès fameux* semblent considérer Pons comme un véritable escroc alors que les interrogatoires de notre corpus judiciaire, nous l'avons vu, présentent plutôt notre prêtre comme un individu maladroit qui se fait bernier par ses propres croyances.

De fait, voyant que les magistrats focalisaient leur attention sur Pons dans les interrogatoires, il est possible que les gens du peuple, désirant s'extirper de ce guêpier, aient emprunté le sentier ouvert par les magistrats. D'ailleurs, un extrait de l'interrogatoire de la Bouffé datant du 23 octobre s'avère éloquent : « Interrogé ce qu'elle répondante et les autres faisoient pendant que l'abbé Pons conjuroit. A dis qu'ils étoient assis et occupés très souvent à rire, voyant bien que l'abbé Pons cherchoit à les attraper, puis que le moribond ne venoit pas ». La réponse de la Bouffé est intéressante, car elle sous-entend que le peuple et Pons constituent deux camps bien délimités ; alors que Pons a une attitude active dans cette affaire, le peuple présente une attitude passive. Si les magistrats semblent vouloir attribuer tout le blâme à notre prêtre, pourquoi le peuple ne profiterait pas de cette opportunité au point de se dépeindre comme un dupe ? Ces propos vont évidemment à contre-courant de l'idée selon laquelle le peuple forme une entité passive, subordonnée à la volonté des élites...

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 300-301.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 301.

Au même titre que les rapports entretenus entre Pons et les gens du peuple, les magistrats posent aussi un regard biaisé sur les femmes dans cette affaire. Il est légitime de se demander si cette attitude s'explique par le sexe des répondantes à proprement dit ou plutôt par le fait que les femmes ont joué un rôle moins important⁵⁰ dans l'affaire. En fait, depuis la redécouverte du droit romain et le développement de la procédure inquisitoire au 15^e et 16^e siècle, le problème du *dol*, c'est-à-dire de la responsabilité criminelle, a toujours été au cœur des préoccupations de juristes. Aussi, dans son *De poenis temperandi* (1559), André Tiraqueau réfléchissait au « sexe faible » et à la responsabilité de ses actions :

[...] dans la mesure où les hommes sont doués de plus de raison que les femmes, grâce à quoi ils peuvent plus virilement résister aux incitations des vices et – pour parler comme les théologiens – résister aux tentations, il est équitable de punir avec plus de clémence les femmes ; mais il ne convient pas de leur accorder une totale impunité, comme aux animaux, puisque ceux-ci sont tout à fait privés de raison, tandis que les femmes en ont quelque peu⁵¹.

Ainsi, selon Tiraqueau, les femmes sont dotées de moins de raison que les hommes. La société de l'époque s'attend à ce que la gent féminine se laisse facilement berner par la superstition du fait de leur faiblesse d'esprit et donc, les sentences peuvent être adaptées aux femmes. Cette représentation de la femme est alimentée par d'autres théoriciens jusqu'à la fin du 18^e siècle : en effet, Jousse précise que « la fragilité du sexe » constitue une cause valable pour atténuer une sentence : Une « cause qui peut faire excuser le crime, est la fragilité du sexe : en effet, en parité de crime, les femmes ne sont pas punies si sévèrement que les hommes »⁵². Les magistrats sont un produit de leur époque et donc, leur attitude découle de cette représentation commune. Le traitement particulier qui est réservé aux femmes par les magistrats s'alimente considérablement à même les représentations collectives en lien avec la figure féminine, représentations alimentées, notamment, par les traités juridiques.

⁵⁰ Notons que nous avons évoqué précédemment que les femmes avaient probablement commis un empoisonnement, crime qui est loin d'être léger. Cependant, nos propos dans le texte s'inscrivent dans la logique selon laquelle les magistrats ne les considèrent en aucun moment comme des empoisonneuses.

⁵¹ André Tiraqueau, *De poenis temperandi* (1559), introduction, traduction et notes par André Laingui, préface de Jean Imbert, Paris, Économica, 1986.

⁵² Daniel Jousse, *op. cit.*, Tome second, troisième partie, livre second, chapitre troisième, titre XXV, p. 627.

Si nous poursuivons avec le traitement dépréciatif qui est réservé aux femmes dans le monde judiciaire (*voir* sect. 2.5.5.3), nous pouvons nous questionner sur la raison pour laquelle les magistrats n'accordent pas beaucoup d'importance au volet concernant l'empoisonnement. Jacquin révèle qu'un stéréotype tenace était rattaché aux femmes au 18^e siècle : elles constituent les premiers suspects considérés dans les cas d'empoisonnement⁵³. En effet, « la figure de la femme qui y était alors associée non plus en tant que sorcière, mais en tant qu'empoisonneuse à part entière, apparaissait comme le résultat d'une évolution, née d'un processus de recomposition des représentations collectives »⁵⁴. Les caractéristiques généralement attribuées à la sorcière telles que la froideur, la haine et l'essence diabolique sont dorénavant dévolues à l'empoisonneuse⁵⁵. Sachant que l'empoisonnement est considéré comme un des crimes devant faire l'objet des plus importantes répressions au 18^e siècle, il semble d'autant plus difficile de comprendre les magistrats sur cet aspect. Peut-être que quelques éléments d'explication peuvent se trouver dans le statut de la victime. Après tout, à l'hôtel-Dieu, la victime est sans doute un pauvre. Pour les magistrats, un agonisant pauvre qui se fait empoisonner est moins grave qu'un prêtre qui abuse de son autorité. En fait, le peu d'intérêt accordé par les magistrats à la question de l'empoisonnement s'explique probablement par la volonté des magistrats d'insister sur la figure de Pons. Puisque ce dernier n'est pas impliqué dans ce dossier, les magistrats préfèrent miser sur d'autres aspects.

4.4.2. Le degré de gravité associé à l'affaire

Au chapitre I, nous avons évoqué le changement qui est survenu chez les magistrats au 17^e siècle concernant le crime de sorcellerie. Rappelons qu'au début du 17^e siècle les sorciers sont toujours pourchassés, mais il en va tout autrement à la fin du siècle avec l'édit de 1682 : les « bergers empoisonneurs, les escrocs qui jouent de la crédulité publique, et les

⁵³ Frédéric Jacquin, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 76-77.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 125-142.

fausses dévotes »⁵⁶ deviennent les nouvelles cibles des magistrats. Dans la présente section, il s'avère intéressant de s'interroger sur les sentences imposées dans notre affaire à la lumière de la structure mentale des magistrats. En comprenant mieux la portée des sentences, nous serons en mesure de saisir avec davantage d'acuité le regard porté par les magistrats sur cette affaire. Notre attention se porte d'abord sur la sentence de Pons pour ensuite élargir la discussion aux autres protagonistes.

En ce qui concerne Pons, les magistrats, peu importe l'instance judiciaire à laquelle ils se rapportent, font preuve de sévérité à son égard. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il s'avère tout indiqué de citer un passage du *Traité des injures* de François Dareau de manière à comprendre ce que la société de l'époque attend des hommes de l'Église :

La modération doit être le partage des ecclésiastiques ; s'il leur est ordonné de bien vivre entre eux, il n'est pas moins de leur devoir de se comporter sagement dans la société ; ils doivent éviter les disputes, les querelles, & se garder surtout de se livrer à l'emportement, à l'outrage. Lorsqu'ils ont le malheur de s'oublier vis-à-vis des gens du monde, ils s'écartent singulièrement de l'esprit de leur état, & l'on est en droit de se plaindre de leurs procédés : on peut même les traduire devant le Juge Royal, parce que l'injure de leur part, vis-à-vis des Sujets du Roi, est une espèce de trouble dans la société⁵⁷ [...]

Précédemment, nous avons évoqué l'idéal du bon prêtre, idée qui constitue pratiquement une invention du 18^e siècle. Cependant, si nous faisons abstraction de ce concept, nous devons admettre que la société a, à la base, des attentes élevées à l'égard des ecclésiastiques. Étant donné que les hommes de l'église sont souvent apparentés aux juristes de par la sacralité de leur devoir aux yeux de Dieu⁵⁸, le fait de voir un prêtre sombrer dans la superstition doit interpeller nos magistrats et ce, tout particulièrement quand nous savons que « les abus & malversations commis par les Prêtres, & autres ecclésiastiques dans les fonctions de leur ministère, sont aussi une espèce de crime de leze-majesté divine »⁵⁹. Cette idée de lèse-

⁵⁶ Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, p. 14.

⁵⁷ François Dareau, *Traité des injures*, Paris, Prault, 1775, p. 156.

⁵⁸ Benoit Garnot, *Question de justice*, chapitre 1, p. 29.

⁵⁹ Daniel Jousse, *op. cit.*, tome premier, Partie II, chapitre deuxième, titre I, p. 188.

majesté divine est importante dans notre affaire quand nous savons que les agissements de Pons appartiennent à cette catégorie :

On met encore au rang des injures faites à la Divinité, le sortilège ; mais les lumières de la philosophie ont entièrement dissipé les erreurs dont on étoit anciennement prévenu, en croyant aux sorciers & aux magiciens, comme y croient encore quelques personnes du peuple. Le sortilège aujourd'hui n'est un crime, qu'autant qu'il y a de l'impiété ou de la profanation mêlée aux pratiques de ceux qui prétendent l'exercer. Par arrêt du 4 juillet 1758, Robert Pons, prêtre, fut condamné à une amende honorable & aux galères, pour avoir abusé des prières & des cérémonies de l'église⁶⁰ [...]

Pour les magistrats, il est inadmissible de laisser impunis les « séducteurs » comme Pons qui sont prêts à tout pour s'enrichir⁶¹ ; les questions posées par les magistrats révèlent d'ailleurs qu'ils considèrent que son attitude est empreinte d'immoralité. Sachant que plusieurs cas de supercheries sont survenus à Paris au début du 18^e siècle dans lesquels des « séducteurs » travaillent à faire surgir l'espoir chez des faibles de manière à les abuser⁶² et que les chercheurs de trésors sont souvent confondus avec les sorciers⁶³, nous comprenons que ces deux variables sont loin de favoriser notre prêtre. S'appuyant sur les aspects mentionnés précédemment tout en faisant appel à la théorie des circonstances⁶⁴, nos magistrats en viennent à s'entendre sur une sentence pour Pons, sentence qui doit être proportionnelle aux torts causés aux victimes⁶⁵. Dans le cas de Pons, les circonstances atténuantes sont difficilement perceptibles. Cependant, parmi les circonstances aggravantes, il va de soi que nous comptons son statut social ainsi que ses mœurs légères dans la vie quotidienne. Ainsi, après avoir pris en considération les diverses variables dont ils disposent, les magistrats sont

⁶⁰ François Dareau, *op. cit.*, p. 120.

⁶¹ Michel Porret, *Sur la scène du crime*, p. 30.

⁶² Ulrike Krampl, *loc. cit.*

⁶³ Yves-Marie Bercé, *op. cit.*, p. 117-147.

⁶⁴ Michel Porret, *Le crime et ses circonstances*; Précisons que les circonstances concernent « les incidents et les particularité qui accompagnent un fait : à quoi un juge doit faire attention, surtout en matière criminelle » (Claude Joseph de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique contenant l'explication des termes de droit, d'ordonnance, de coutumes et de pratique, avec les juridictions de France*, Paris, 1763, I, p. 317a).

⁶⁵ *Id.*, *Sur la scène du crime*, p. 47-48.

parvenus à la conclusion que notre prêtre devait être condamné aux galères à perpétuité pour réparer les torts commis. Le fait d'imposer les galères et non une peine de mort est très significatif de l'univers mental des magistrats qui se sont penchés sur l'affaire. Dès la fin des années 1740, Porret rapporte que la République de Genève constitue un véritable « laboratoire de réformisme judiciaire »⁶⁶ du fait qu'elle cherche à s'éloigner de la « pédagogie de l'effroi » prônée par les juristes conservateurs comme François Muyart de Vouglans⁶⁷, c'est-à-dire qu'au lieu de miser sur la peine capitale les magistrats genevois privilégient de plus en plus les travaux forcés de manière à « régénérer » les mœurs⁶⁸. Puisque les Lumières misent sur la diffusion des idées, nous pouvons affirmer que les magistrats parisiens ne sont pas étrangers aux principes mis de l'avant par leurs confrères.

Si le Châtelet et le Parlement s'entendaient sur la sentence de Pons, nous avons vu qu'il en allait tout autrement pour les gens du peuple impliqués dans l'affaire. En effet, les membres du Parlement font davantage preuve de sévérité que leurs confrères du Châtelet. Il semble intéressant de se demander si ce constat s'explique par le fait que le Parlement admet une plus grande part de responsabilité aux accusés ou considère plutôt que les conclusions auxquelles est parvenu le Châtelet nécessitent une peine davantage rigoureuse ? La réponse à cette question est probablement indissociable des deux dimensions qui seront abordées brièvement ici. D'une part, nous pouvons supposer que le Parlement, lorsqu'il fait un calcul impliquant les circonstances atténuantes et aggravantes associées à chaque de nos protagonistes, n'obtient pas le même équilibre que le Châtelet, d'où les peines davantage sévères. En d'autres termes, si nous prenons le cas de Pivet, sa faiblesse d'esprit et la pression sociale subie peuvent constituer des circonstances atténuantes jouant en sa faveur alors que le fait qu'il ait trahi son maître en commettant un vol représente une circonstance aggravante. Même si les deux instances judiciaires dégagent les mêmes circonstances, il n'est pas assuré

⁶⁶ Michel Porret, *Sur la scène du crime*, p. 10.

⁶⁷ Michel Porret, « 'Effrayer le crime par la terreur des châtiments'. La pédagogie de l'effroi chez quelques criminalistes du XVIII^e siècle », *La peur au XVIII^e siècle : discours, représentations, pratiques*, Genève, Droz, coll. « Recherches et rencontres/Université de Genève, Faculté des lettres », 1994, p. 45-67.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 60.

qu'elles aient accordé la même importance à ces éléments, d'où les sentences différentes. D'autre part, Porret précise que les magistrats sont sans pitié envers les individus qui ont été assez crédules pour se laisser bernier par un « séducteur » ; ils doivent simplement maudire leur faiblesse de les avoir fourvoyés⁶⁹. Peut-être que les magistrats du Châtelet sont davantage « cléments » à l'égard de nos protagonistes qui ont commis l'erreur d'accorder foi à cette histoire.

Quoi qu'il en soit, peu importe que notre regard se porte sur les sentences de Pons ou des gens du peuple, notre réflexion nous a permis de saisir une autre composante de l'univers mental des magistrats, composante qui nous permet de cheminer vers le dernier volet de cette section qui concernera leurs croyances à proprement dites sur l'au-delà et la mort. D'ailleurs, afin d'établir un point de jonction entre ces deux volets, il s'avère pertinent de se référer aux propos de M. Porret :

À la fin du 18^e siècle, les concepts surnaturels – 'sortilèges', 'magie', 'enchantement' – qualifient l'acte des 'escrocs, fourbes et fripons'. Récusant le déterminisme satanique comme explication de la présence du mal ou de l'irrationnel sur la terre, le désenchantement du monde détache progressivement le contentieux criminel de son enracinement dans le religieux. La culture judiciaire se sécularise, le *maleficium* s'estompe, le mal se naturalise⁷⁰.

Ainsi, selon Porret, les magistrats tournent de plus en plus le dos à la composante diabolique au cours du 18^e siècle au point d'interférer sur leur pratique. Voyons maintenant comment les magistrats conçoivent la croyance dans les revenants et, surtout, s'ils ont définitivement tourné le dos au surnaturel.

4.4.3. La conception de la mort et de l'au-delà chez les magistrats

Les deux volets précédents nous ont permis d'étudier l'univers mental de nos magistrats à la lumière du rôle joué par les personnages et des sentences imposées. Nous nous appuierons maintenant sur les questions posées par les magistrats de manière à circonscrire le regard qu'ils posent sur la figure du revenant. Malgré le fait que les magistrats appartiennent aux hautes sphères de la société de par leur fonction, il s'avère intéressant de se demander si

⁶⁹ Michel Porret, *Sur la scène du crime*, p. 47-48.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

des points de jonction existent entre nos différents acteurs. L'existence d'échanges nous permettra de contrecarrer, encore une fois, le caractère hermétique de la thèse traditionnelle. Afin de tracer un portrait rigoureux des croyances de nos magistrats, trois dimensions seront abordées, soit la question du moribond, les assemblées ainsi que les voyages à l'extérieur de Paris.

Lors de l'interrogatoire de Pons le 8 octobre, les magistrats lui demandent « pourquoi luy répondant n'a point taché de détourner ces personnes de leurs idées chimériques ». L'utilisation de l'expression « idées chimériques » est particulièrement intéressante, car elle permet de comprendre, d'emblée, que cette affaire n'a aucun sens pour les magistrats. Elle relève tout simplement de l'imagination des protagonistes. Peu importe que cette affaire relève de l'imaginaire, les magistrats sont d'avis qu'elle constitue nécessairement un « projet diabolique » auquel un chrétien vertueux n'est pas supposé accorder foi (Pons, 21 octobre). D'ailleurs, lors de l'interrogatoire de Pivet du 10 octobre, le magistrat précise qu'il « est contre la religion et contre le bon sens d'ajouter foy à pareilles spéculations ». Lorsque les magistrats interrogent la Bouffé, nous percevons implicitement la même idée dans leurs questions : « Interrogé pourquoi elle a soutenu pareilles choses » ou « Interrogé sy elle n'a pas cru faire mal en participant à ces conjurations » (23 octobre).

Ces propos nous permettent d'anticiper, sans difficulté, la perception des magistrats à l'égard de la figure du moribond. En demandant à Pons « qui s'est chargé de faire une pareille proposition à un homme prest de mourir » (29 septembre), nous percevons que l'expression « pareille proposition » est chargée de sous-entendus, lesquels permettent de comprendre que pour les magistrats le fait de proposer à un agonisant de revenir sur terre après sa mort pour apporter de l'argent est insensé. Puisqu'ils sont réputés être très pieux, ils sont probablement d'avis que personne ne peut demander à un revenant de revenir sur terre à moins de défier les lois divines ; seul Dieu peut intervenir à ce niveau. D'ailleurs, les magistrats n'affirment-ils par « que c'étoit offenser Dieu que de croire qu'un mort pouvoit revenir de l'autre monde pour apporter de l'argent » (Pons, 8 octobre) ? Pour ces hommes de loi, la croyance dans les revenants n'a aucune raison d'être. D'ailleurs, le devoir de Pons aurait été de rassurer les gens du peuple « en leur disant qu'il ne falloit point croire aux

revenants » (8 octobre). Or, les magistrats déplorent le manque d'ardeur consenti par notre prêtre pour dissuader les pratiques superstitieuses du peuple.

Précédemment, nous avons évoqué que les magistrats considéraient que cette affaire avait un caractère diabolique et chimérique. Ces deux dimensions annoncent, sans contredit, le regard porté par les magistrats sur les assemblées ou, si nous préférons, les paramètres des assemblées. Précisons d'emblée qu'ils qualifient les assemblées d'« opération magique » (Champouillon, 7 septembre) au cours desquelles des « conjurations diaboliques » prennent place (Pons, 8 octobre ; la Boulanger, 29 octobre). Ces expressions semblent s'inscrire en contradiction avec les propos de Porret selon lesquels les magistrats tournent le dos au diabolique au cours du 18^e siècle. Or, contrairement aux magistrats se rattachant à la mentalité antérieure à l'édit de 1682, nos juges n'accordent pas foi aux pouvoirs du diabolique dans la vie quotidienne. Les deux exemples suivants permettront d'illustrer cette affirmation. D'une part, lors de l'interrogatoire de Pons le 8 octobre, les magistrats lui demandent « qui est-ce qui pouvoit effrayer Duvouldy et sa servante, si comme il le prétend il ne se passoit rien d'extraordinaire, et sy on n'y faisoit que des prières ». Le terme « extraordinaire » est très évocateur : si un phénomène se produit pendant les assemblées, il relève nécessairement du domaine de l'extraordinaire pour les magistrats, car le surnaturel n'est pas crédible à partir du moment où on croit que Dieu peut faire des miracles pour des considérations monétaires. D'autre part, la citation suivante, extraite de l'interrogatoire de la Sauvage du 8 octobre, est très intéressante :

Interrogé de ce qu'elle a dit à Pivet.

⇒ A dis quelle a raconté à Pivet qu'étant dans la chambre de Danguelle elle avoit entendue pendant la nuit du tapage à la porte et qu'elle avoit sentie soulever la chaise sur laquelle elle etois assise, ce qui l'inquiéta beaucoup, qu'ayant fait part de sa surprise à Danguelle et de ce qu'il luy etois arrivée, Danguelle luy avoit dit, bon [illisible], cela ne vous regarde pas, cela va jusqu'à vous, mais cela vous passe, qu'un instant après elle s'etoit aperçu que le lit de Danguelle avoit été soulevé de terre et etois retombé, quelle avoit entendu hurler un chien à la porte de la chambre, mais que l'ayant ouverte aussitôt, elle n'y avoit pas trouvé de chien, qu'ayant parlé de cela à Danguelle, il luy avoit dis de se taire, qu'il y avoit déjà plusieurs jours qu'il se passoit chez luy pareilles choses, et que par la suite il luy apprendroit ce que c'etoit.

Interrogé si Danguelle luy a par la suite expliqué ce mystère.

Lorsque vient le moment de se pencher sur les paramètres à l'intérieur desquels se déroulent ces assemblées, d'autres observations peuvent être faites. Peu importe la personne interrogée, nous remarquons que les magistrats posent des questions très précises concernant les circonstances dans lesquelles les assemblées prennent place. Par exemple, lors de l'interrogatoire de Pons le 8 octobre, les magistrats lui demandent « par qui ces cierges avoient été bénis », « comment lui répondant étoit alors vestu », « quelles sont les prières qu'il disoit » et « à quelle heure se disoient ces prières ». Quant à la Bouffé, elle doit préciser « de quelle façon se faisoient ces conjurations », « comment l'abbé Pons étoit habillé lorsqu'il faisoit ses prières » mais aussi « de quelle façon il étoit habillé lorsqu'il bénissoit ces cierges » (23 octobre). Ces différentes questions s'expliquent probablement par le fait que les magistrats ont une idée bien précise des paramètres dans lesquels prennent place des conjurations diaboliques ou de simples prières et donc, selon les réponses données, ils seront en mesure de déterminer dans quel camp ils doivent répertorier les cérémonies de Pons. Dans le même ordre d'idées, la question de l'étole ou de l'existence d'un cercle lors des cérémonies semble obnubiler les magistrats puisqu'ils questionnent souvent les protagonistes sur cet aspect précis.

Quant au volet qui concerne les voyages visant à trouver un berger, il permet aussi de pénétrer dans l'univers mental des magistrats. Lors de l'interrogatoire de Pons le 8 octobre, les magistrats lui demandent « si luy répondant étoit persuadé que ce berger pouvoit effectivement procurer les trois millions ». Cette question traduit tout le scepticisme des magistrats à l'égard de cette idée, mais, surtout, des pouvoirs attribués au berger (*voir* sect. 2.5.5.3.). Au même titre que le volet concernant les assemblées, il faut noter que l'étole retient toujours l'attention des magistrats : « S'il n'est pas vrai que Duvouldy a emporté l'étole de luy répondant à Lusarche » (Pons, 8 octobre). Cependant, l'imaginaire diabolique est toujours bien perceptible dans ce volet. Par exemple, René Bouffé se fait demander « S'il n'est pas vrai que ledit abbé Pons avoit emporté une étole pour faire une conjuration dans un chemin croisé en cas qu'il eut trouvé ledit Des fraiziers père » (15 octobre). Le chemin croisé évoque, sans contredit, les cérémonies sataniques.

Lorsque nous établissons une comparaison avec l'univers mental des gens du peuple et de Pons, les positions des magistrats semblent s'affirmer en complète contradiction avec les propos tenus aux chapitres II et III. En effet, alors que les magistrats n'adhèrent aucunement à la croyance aux revenants, il en va tout autrement pour nos autres protagonistes, dont Pons. Il faut dire que pour ces derniers la proposition de faire un moribond, les conjurations pour inciter le défunt à revenir sur terre et la consultation d'un berger s'inscrivent dans une logique qui leur est propre. Les hommes de loi considèrent plutôt que cette affaire est une « chimère » puisqu'elle implique de croire non seulement aux revenants et au surnaturel, mais aussi d'accorder des pouvoirs magiques à un berger. En ce sens, pour les phénomènes qui sont interprétés comme des manifestations physiques du surnaturel (ex : chaise soulevée dans les airs, apparition d'un chat), les magistrats décrivent ces événements inexplicables comme un « mystère ». Les individus qui prêtent foi à ce genre d'idées ne peuvent pas être des chrétiens vertueux, voire pieux, pour les magistrats du Châtelet. Pour eux, les valeurs chrétiennes sont incompatibles avec les sottises de revenants.

Mais, nous l'avons vu, ce ne sont pas les seuls à penser ainsi. Nous avons mentionné à quelques occasions que les magistrats associaient cette affaire à l'expression « idées chimériques ». Toutefois, le terme « chimère » a aussi été utilisé par la Sauvage lors de son interrogatoire du 24 mars : « N'ayant jamais donné dans les chimères que Duvouldy vouloit leur faire accroire et vouloit faire passer dans leur esprit pour des réalités ». Sommes-nous en présence d'une interpénétration de deux univers mentaux⁷¹ ? De plus, au même titre que Pivet, la famille Pivet et la Boulanger, les magistrats accordent beaucoup d'importance à la question de l'étole. Si nous élargissons notre propos aux autres caractéristiques mentionnées lors des assemblées (ex : rond tracé sur le sol, cierges allumés), nous constatons que les magistrats partagent la même « topographie » des cérémonies que les gens du peuple et de Pons. Rappelons, dans un troisième temps, que les magistrats sont d'avis qu'un chrétien vertueux n'est pas supposé croire dans une telle affaire. En y accordant du crédit, il en vient à défier sa religion et le bon sens. À première vue, le peuple semble se ranger dans un camp diamétralement opposé aux magistrats sur ce point; pourtant, certains représentants du peuple

⁷¹ Notons que l'interpénétration des univers mentaux qui s'opère à la lumière de l'expression « idées chimériques » peut sembler exagérer la logique des échanges. Or, il semblait tout de même intéressant d'évoquer cette dimension.

manifestent une résistance. En effet, au même titre que les magistrats, Champouillon, par exemple, voit aussi cette affaire comme une « offense envers Dieu ». Le fait que Boulanger, Pivet et sa famille disent que plusieurs voulaient se rendre à Rome pour effacer cette opération magique s'inscrit aussi dans cette logique. En terminant, l'implication de Pons dans cette affaire et son inertie devant l'égarement de ses paroissiens doivent ouvertement être critiquées selon les magistrats. Ce point de vue se retrouve aussi chez les gens du peuple : en précisant qu'une entité – un revenant ou le diable, ce n'est pas clair – a fait la morale à Pons, ils tentent de démontrer implicitement qu'ils désapprouvent la condition de leur prêtre.

L'univers mental des magistrats présente des points en commun avec les gens du peuple et notre prêtre et ce, malgré le fait qu'ils évoluent à l'écart de nos protagonistes au quotidien. En effet, pour tous les groupes considérés, la rationalité, l'hétérogénéité – dans la limite de notre corpus – ainsi que les échanges sont de mises. Dans le cas des magistrats, la rationalité ne s'incarne évidemment pas de la même façon que les gens du peuple, voire Pons : pour eux, la rationalité implique de ne pas croire dans *cette* histoire de revenants. Quant à l'hétérogénéité, le fait de distinguer deux degrés d'intensité au niveau des sentences imposées par le Châtelet et le Parlement permet de supposer l'existence de paliers parmi le monde de la magistrature. Par l'entremise de la notion de « bon prêtre », des échanges ont été perçus entre les groupes. Cependant, c'est sans contredit au niveau de la conception de la mort et de l'au-delà que des points de jonction ont pu être établis contre toute attente.

4.5. Comment pouvons-nous expliquer la position des magistrats ?

Les magistrats n'accordent aucunement foi à l'histoire des revenants. Leur prise de position dans ce dossier peut paraître étonnante quand nous connaissons l'importance accordée à l'alchimie et l'ésotérisme par les élites au 18^e siècle. D'ailleurs, le succès de la franc-maçonnerie⁷² et du mesmérisme⁷³ auprès des élites au 18^e siècle illustre judicieusement

⁷² Sylvain Zaffini, *Alchimie et ésotérisme dans les élites du XVIII^e siècle*, Université de Nice, faculté des Lettres et Sciences humaines, département d'histoire, mémoire de DEA, années 2004-2005, p. 38-39.

⁷³ Sylvain Zaffini, *op. cit.* ; Robert Darnton, *La fin des Lumières, le mesmérisme et la Révolution*.

cette affirmation. Ainsi, Sylvain Zaffini tente de renverser une idée préconçue qui consiste à croire que les élites sont dépourvues de superstitions. En fait, il est d'avis que « le XVIII^e siècle s'inscrit dans une logique perpétuant l'évolution des siècles précédents. Il n'a jamais existé de rupture nette entre une époque superstitieuse et une époque raisonnée »⁷⁴. Cette affirmation peut s'affirmer en rupture avec l'idée communément admise des Lumières, époque où l'approche cartésienne et, par extension, la raison et la logique triomphent⁷⁵. Or, n'avons-nous pas remis en question cette idée dans notre introduction en faisant une distinction entre l'image véhiculée par les contemporains des Lumières et les nuances faites par l'historiographie récente ? De plus, les trois chapitres précédents ont permis de constater que la raison n'est pas l'apanage des élites. Par conséquent, l'idée selon laquelle « les élites culturelles et sociales affichaient une 'vitrine' hautement dépourvue de mystique, de superstition, mais conservaient cependant les tenants de traditions anciennes et entretiennent un goût pour l'ésotérique, voire le paranormal »⁷⁶, offre une opportunité intéressante pour élargir notre compréhension des mécanismes de la croyance. En d'autres termes, en s'interrogeant sur les raisons pour lesquelles les élites, groupe dans lequel les magistrats sont inclus, n'accordent pas foi à l'histoire de Pons, mais s'intéressent à l'ésotérisme, nous serons en mesure de compléter ou de confirmer notre analyse précédente au sujet des mécanismes de la croyance.

Rappelons que les magistrats présentent certains points en commun avec les gens du peuple et Pons concernant la topographie des cérémonies. Par exemple, nous pouvons évoquer l'idée selon laquelle une cérémonie superstitieuse implique la présence d'une étoile, d'un rond tracé sur le sol, de cierges allumés, etc. Ici, il est important d'insister sur le fait que cette topographie commune ne signifie pas que les magistrats accordent foi au pouvoir de ces éléments, mais simplement qu'ils font partie de leur univers mental du fait qu'ils puisent dans le même fond culturel que les autres protagonistes. En effet, insistons sur le fait qu'une différence importante est palpable entre le « savoir » et le « croire », aspects constitutifs du

⁷⁴ Sylvain Zaffini, *op. cit.*, p. 2.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 40.

« culturel ». Ainsi, au même titre que les gens du peuple ou de notre prêtre qui ont fait usage de leur raison pour décider s'ils devaient croire ou non au pouvoir de ces éléments, les magistrats ont aussi la possibilité de sélectionner judicieusement les éléments auxquels ils accordent foi. Dans le cas présent, ils ont refusé d'accorder un quelconque pouvoir à ces éléments. En fait, le scepticisme domine chez ce groupe. Toutefois, en regard des propos tenus sur l'ésotérisme, comment pouvons-nous expliquer ce paradoxe ? Nous sommes d'avis que le modèle explicatif de Certeau s'avère encore une fois précieux pour alimenter notre réflexion.

Tout d'abord, si les magistrats n'adhèrent pas à l'histoire de Pons, cette situation s'explique peut-être en partie par le fait qu'ils n'ont rien à retirer dans une telle affaire. En fait, contrairement à Pons qui n'avait aucune crédibilité, les magistrats ont tout à perdre s'ils daignent accorder foi à toute cette histoire. Il en va tout autrement dans le cas de l'ésotérisme. Par exemple, dans le cas des sociétés franc-maçonnes, les membres peuvent y voir l'opportunité rêvée pour échanger, échanges permettant de tisser des liens de manière à s'élever socialement. De plus, puisque ces sociétés présentent l'avantage d'offrir un jardin secret où le profane demeure en retrait, nous comprenons que certains représentants de l'élite tels que les magistrats peuvent voir sous un angle favorable la franc-maçonnerie⁷⁷.

Notre réflexion sur les gens du peuple et Pons nous a permis de constater que des « conversions » peuvent être suscitées si une personne jouissant d'un statut social important accorde foi à ladite croyance. En effet, dans le cas présent, Pons pouvait être perçu comme une figure d'autorité ; plusieurs individus peuvent agir à ce titre tel qu'un officier, un libraire ou un philosophe. L'implication d'une figure d'autorité constitue un catalyseur qui accélère la rapidité avec laquelle la chaîne de croyances se diffuse. Les magistrats sont les gardiens de la croyance et de l'ordre; en ce sens, ils ont le pouvoir de déterminer ce qui est conforme à l'orthodoxie et ce qui est inadmissible. Afin d'illustrer cette affirmation, il convient de mentionner l'exemple du chevalier de La Barre⁷⁸, lequel a été condamné à mort pour blasphème, sentence confirmée par le Parlement. Le châtiment peut paraître excessif pour la

⁷⁷ *Ibid.*, p. 40-41.

⁷⁸ Jean Imbert (dir.), *Quelques procès criminels aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, PUF, 1964, 206p.

faute commise, mais, à partir du moment où les magistrats considèrent que des mesures sont nécessaires pour ramener l'ordre, ils sont prêts à imposer des sanctions sévères.

La troisième variable évoquée concerne la pression sociale. En d'autres termes, sachant que plusieurs personnes de notre entourage adhèrent à une croyance, il est plus facile d'y prêter foi et ainsi, se joindre à la chaîne de croyances. Dans notre affaire, les magistrats subissent plutôt une pression sociale pour ne pas croire à l'histoire des revenants : ils ont une « culture de corps ». Le fait d'aller à l'encontre de cette identité culturelle implique que les magistrats s'exposeraient à des conséquences importantes se répercutant sur leur carrière. Or, la même constellation de conséquences n'est pas présente dans le cas de la franc-maçonnerie.

La croyance dans les revenants a aussi du sens pour les gens du peuple, voire Pons, suite au fait qu'elle s'inscrit dans la logique des représentations disponibles dans la société française du 18^e siècle. Précisons que plusieurs représentations, souvent contradictoires, gravitent dans ladite société ; nos protagonistes ont dû faire des choix pour « générer » une croyance. C'est aussi en ce sens que nous devons comprendre l'intérêt des élites pour l'ésotérisme et l'alchimie au 18^e siècle. En d'autres termes, même si la croyance dans les revenants n'a pas de sens selon la logique des juges du Châtelet et des parlementaires, cette prise de position ne signifie pas nécessairement qu'ils se détournent du surnaturel pour autant. En effet, le milieu dans lequel ils gravitent fait en sorte qu'ils ont accès à un surnaturel qui répond davantage à leurs besoins et c'est en ce sens que certains de nos magistrats peuvent consentir à adhérer à la franc-maçonnerie ou au mesmérisme. Précisons que le fait que les élites percevaient un caractère scientifique dans ces « activités », mais tout particulièrement dans le cas du mesmérisme, peut expliquer leur intérêt pour ces deux phénomènes. D'ailleurs, dans le cas du mesmérisme, plusieurs contemporains sont d'avis que ce phénomène incarne « l'ésotérisme scientifique »⁷⁹, c'est-à-dire un phénomène qui se propose d'expliquer l'ésotérisme à la lumière de la science.

Notre réflexion dans cette section nous permet ainsi d'introduire une nuance intéressante qui, jusqu'à maintenant, n'avait pas retenu notre attention. La pertinence des

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

critères de Certeau est, encore une fois, confirmée avec les magistrats. Toutefois, la réunion de ces critères pour une croyance donnée est relative aux individus. En d'autres termes, si Pivet voyait la possibilité d'obtenir une rétribution importante en adhérant à la croyance aux revenants, ce n'est pas tous nos protagonistes qui sont de cet avis (ex : la femme de Pivet, les magistrats). La position de la femme de Pivet et des magistrats peut s'expliquer par des variables telles que le raisonnement effectué sur la question et l'expérience passée. Précisons que ce n'est pas parce que les magistrats ou la femme de Pivet ne croient pas dans l'histoire des revenants qu'ils rejettent toute forme de croyance dans le surnaturel. La réunion des critères de Certeau est possible dans le cas d'une autre croyance. L'intérêt des magistrats dans la franc-maçonnerie et le mesmérisme constitue un exemple probant.

4.6. Conclusion

Nous appuyant sur une brève présentation des magistrats au 18^e siècle, nous avons tenté de cerner leur attitude dans l'affaire Pons. En fait, dès les actes d'accusation, les magistrats présentent un biais important : tout en considérant que Pons est la tête dirigeante de l'opération, ils perçoivent cette affaire sous un angle superstitieux suite au fait que leur rationalité ne les autorise pas à y accorder foi. Cette tendance se poursuit, par la suite, dans les interrogatoires. D'ailleurs, les magistrats ne respectent aucunement la structure traditionnelle imposée habituellement. Lorsque vient le moment de se pencher sur les sentences, nous découvrons que le Parlement a fait preuve de davantage de sévérité que le Châtelet. Cette observation permet de supposer que la notion de paliers concerne aussi le monde de la magistrature.

Les sentences imposées aux accusés doivent se comprendre à la lumière du contexte de l'époque : outre le fait que la société du 18^e siècle a des attentes très élevées à l'égard des prêtres au point de faire preuve de sévérité envers ceux qui se montrent indignes de leur fonction, il faut comprendre que plusieurs cas de supercherie sont survenus à Paris. De plus, peu de circonstances atténuantes peuvent être évoquées pour atténuer la part de responsabilité de certains individus tels que Pons qui ont commis un crime de lèse-majesté divine en faisant preuve d'impiété et donc, des sentences rigoureuses s'avèrent la voie à emprunter. Notons que la préférence accordée aux peines de bannissement et de galères s'explique par le

« réformisme judiciaire » qui prend place à cette époque. Lorsque vient le moment de s'intéresser à leur conception de la mort et l'au-delà, le fait que les magistrats considèrent, d'emblée, cette affaire de superstitions implique que nous pouvons anticiper les contours de cette conception. Les formulations de questions sous-entendent que le surnaturel, voire le diabolique, détermine toujours l'univers mental de nos magistrats. Cependant, contrairement aux magistrats du 17^e siècle, ils ne prêtent plus foi au pouvoir du diabolique dans le quotidien. En ce sens, cette affaire, mais tout particulièrement les cérémonies, est une chimère pour eux; seul Dieu peut faire revenir un mort sur terre. Malgré les divergences importantes qui existent entre l'univers mental des magistrats et nos protagonistes, il est important de préciser que des points de jonction peuvent être établis, lesquels permettent de conclure à des échanges. La topographie commune au sujet des circonstances dans lesquelles prennent place les cérémonies constitue un exemple probant.

Notre discussion s'est terminée avec la pertinence du modèle explicatif de Certeau pour comprendre la prise de position de nos magistrats dans cette affaire. Étant donné que la possibilité d'obtenir une rétribution élevée, une figure d'autorité convaincante, la pression sociale et des représentations qui ont du sens en regard de la logique des individus impliqués n'étaient pas au rendez-vous, il en résulte que l'histoire des revenants n'a pas eu d'emprise sur les magistrats. Toutefois, insistons sur l'idée que ce modèle donne accès à une dimension jusqu'alors non évoquée : même si les magistrats n'adhèrent pas à l'histoire de Pons, il ne faut pas croire pour autant qu'ils se tiennent nécessairement à l'écart du surnaturel. La théorie de Certeau permet en fait de comprendre que les magistrats sont seulement sélectifs dans les croyances auxquelles ils adhèrent.

Les magistrats, au même titre que les gens du peuple ou Pons, présentent un univers mental comparable en regard des caractéristiques que nous avons initialement identifiées au chapitre I. En effet, peu importe le groupe sur lequel notre regard se porte, nous constatons que la rationalité, les échanges, et éventuellement l'hétérogénéité, sont présents.

CONCLUSION

Se proposer de cerner les mécanismes de la croyance à la lumière du contexte judiciaire s'est révélé audacieux en regard du degré de complexité habituellement attribué à la notion de croyance ainsi qu'au monde de la magistrature. Si nous nous référons à l'historiographie récente qui affirme que les gestes posés constituent un moyen privilégié pour accéder à la croyance, il va sans dire que notre affaire a constitué un terrain d'expérimentation idéal. Bien que nous n'ayons pas distingué systématiquement les paroles des gestes, il n'en demeure pas moins que nos interrogatoires rapportent des gestes et, par ricochet, le procès devient une mise en mots de gestes. Dans le même ordre d'idées, en faisant appel à différentes stratégies telles qu'extraire la version des faits la plus probable par l'entremise des contradictions émises par les protagonistes ou circonscrire l'univers mental des magistrats à partir de quatre angles d'approche, nous sommes parvenus à surmonter certains obstacles ; les contours des mécanismes de la croyance ont alors pu être esquissés.

Afin de repenser la croyance, nous avons d'emblée orienté notre réflexion autour de la notion de rationalité. En d'autres termes, notre réflexion est partie de l'idée que l'adhésion des gens du peuple à la croyance dans les revenants ne relève pas d'un aveuglement, mais plutôt d'un choix réfléchi. Dans le cadre de notre démarche, cette perspective a été confirmée de façon éclatante par le fait que certains protagonistes ont refusé d'accorder foi à cette histoire ou ont remis en question leur adhésion après un certain moment. Puisque les protagonistes n'ont pas tous adhéré à l'histoire des revenants, nous avons été en mesure d'aménager une logique par paliers, paliers qui tout en marquant différents niveaux d'adhésion à la croyance permettent d'introduire l'idée d'hétérogénéité. D'ailleurs, même s'il est possible de distinguer une tendance collective quant à la façon de se représenter la croyance dans les revenants (faire un moribond, faire des conjurations, consulter un berger) grâce aux échanges qui surviennent, il faut insister sur le fait que des divergences importantes existent, divergences qui s'expliquent en partie par la sélection effectuée par chacun des protagonistes parmi les multiples représentations disponibles dans la société de l'époque.

Cette dimension est d'ailleurs évoquée par De Certeau lorsque vient le moment de tenter d'expliquer les mécanismes de la croyance au même titre que la précarité économique, l'influence d'une figure d'autorité et la pression sociale.

Notre analyse s'est par la suite attardée à la figure de Robert Pons, prêtre du diocèse de St-Flour qui a migré à Paris plus de 10 ans avant l'affaire. Selon toute vraisemblance, notre prêtre constitue une courroie de transmission de la superstition au lieu de la contrecarrer. L'analyse de son univers mental confirme d'ailleurs cette affirmation : puisqu'il est tiraillé entre l'idéal du bon prêtre et les tentations superstitieuses, Pons prouve qu'il n'est pas un modèle de piété à suivre. La délinquance de notre prêtre constitue un moment privilégié pour introduire l'idée que différents paliers existent probablement au sein du clergé au même titre que chez les gens du peuple. Malgré les apparences, il faut insister sur l'idée que les croyances de notre prêtre ne sont pas irrationnelles en regard de son raisonnement. Puisque nous avons démontré que des échanges sont survenus entre Pons et les gens du peuple, groupe pour lequel nous avons affirmé que leurs croyances constituent un résultat composite qui découle des représentations culturelles disponibles dans la société française du 18^e siècle, nous sommes amenés à conclure que les croyances de notre prêtre s'inscrivent aussi dans une logique qui lui est particulière. Évidemment, sachant que la réforme tridentine a tenté d'éradiquer ce genre de personnage, il peut sembler complexe d'expliquer l'attitude de Pons dans cette affaire. En fait, le modèle explicatif de Certeau s'avère, encore une fois, très utile pour comprendre notre prêtre.

Une analyse de l'univers mental des magistrats a complété notre démarche. Précisons toutefois que ce groupe a servi de contre-exemple puisque les magistrats affichent, d'emblée, une attitude marquée de scepticisme envers cette affaire dite superstitieuse en vertu de leur rationalité. Ce biais est d'ailleurs bien palpable dans l'ensemble du procès au point de s'écarter des règles de bienséance : Pons semble considéré dès le départ en tant que responsable de l'affaire. L'emploi du terme « rationalité » ici peut sembler incohérent avec les propos tenus précédemment. Or, il ne faut pas oublier que la définition pouvant être donnée à la rationalité est en conformité avec le raisonnement de chacun des individus. De même, si les croyances des gens du peuple et de Pons s'inscrivent dans la logique des

représentations culturelles de l'époque, il faut savoir que les magistrats ne s'écartent pas de cette tendance : par exemple, il est commun pour l'époque de considérer que le peuple et les femmes sont dans une position de subordination par rapport au clergé et aux hommes et ce, tout particulièrement lorsqu'il est question de croyances. Quant aux sentences, elles se situent aussi dans le prolongement du contexte de l'époque. Notons toutefois que des divergences importantes existent entre le Châtelet et le Parlement à ce niveau. Considérant que les croyances sont d'abord une question de choix rationnels, le modèle de Certeau s'est avéré précieux pour comprendre la sélection opérée par les élites en matière de croyances. Une analyse de la conception de la mort et de l'au-delà des magistrats nous a d'ailleurs permis de pleinement constater à quel point ils ne prêtaient pas foi à cette histoire de revenants (ce refus d'y croire n'empêche pas, par contre, des points de jonction entre les différents groupes quant à la topographie des cérémonies superstitieuses). Malgré tout, le fait de repousser une forme de surnaturel ne signifie pas nécessairement que les magistrats s'en écartent définitivement. Pour chacune des conceptions auxquelles un individu est confronté, son adhésion dépend des critères réunis et du regard qu'il porte sur ces critères. Le magistrat constitue un gardien de la foi et donc, il sait que les sanctions imposées permettent d'orienter les consciences dans le sens qu'il juge adéquat.

Malgré les divergences sociales qui existent entre les gens du peuple, notre prêtre ainsi que les magistrats, ils partagent des caractéristiques communes (rationnelle, active et hétérogène) lorsque vient le moment de définir le caractère de leur univers mental respectif. Ces caractéristiques communes ne signifient pas nécessairement que nous devons appliquer uniformément le modèle explicatif de Certeau : même si les quatre variables qu'il identifie (rémunération élevée, figure d'autorité, pression sociale, cohérence entre la croyance et les représentations culturelles d'une époque donnée) doivent être réunies pour générer une croyance, le regard porté sur ces critères est relatif aux individus. En effet, si une proposition donnée peut être porteuse d'une promesse de rémunération élevée pour un individu donné, rien ne garantit que son confrère arrivera à la même conclusion.

Au début de notre démarche, nous avons mentionné que notre réflexion sur la notion de croyance nous permettrait, ultimement, d'alimenter le débat sur le processus

d'acculturation. En fait, puisque nous avons admis que la croyance est rationnelle, active et hétérogène, n'est-il pas juste d'affirmer que la conception traditionnelle de l'acculturation ne tient plus ? Rappelons que la thèse traditionnelle perçoit les gens du peuple comme des êtres passifs qui se voient imposer la volonté des élites suite au fait qu'ils n'ont pas la force de résister. Une telle conception admet, par conséquent, que les groupes, sans points de jonction, constituent des entités uniformes. Or, nos conclusions sur la croyance nous permettent de remettre en question cette thèse. Tout d'abord, l'existence de paliers au sein du peuple, du clergé ainsi que du monde judiciaire fait en sorte que personne n'est au même niveau et donc, le processus d'acculturation ne peut atteindre les différents protagonistes de la même façon. Quant à la notion de rationalité, le fait que non seulement les magistrats, mais aussi les gens du peuple ainsi que notre prêtre en soient pourvus malgré leur propension à accorder foi aux superstitions implique que les élites ne peuvent imposer uniformément leur volonté aux masses. Les gens du peuple sont en mesure de faire preuve de résistances s'ils constatent que les projets des élites ne servent pas leurs intérêts. En ce sens, il n'est pas prudent de suivre les traces des magistrats et d'ainsi considérer, d'emblée, que Pons est la tête dirigeante des opérations. Les échanges qui surviennent entre nos différents protagonistes prouvent que le processus d'acculturation est un phénomène complexe puisque chaque groupe influence leurs vis-à-vis tout en étant influencé lui-même. De plus, au sein d'un même groupe, des échanges surviennent aussi. Par conséquent, notre réflexion sur la croyance nous permet de conclure que le processus d'acculturation doit être pensé en terme de souplesse et non de rigidité.

Dans le cadre de notre démarche, nous avons focalisé notre attention sur un seul procès. Cependant, il pourrait être intéressant de poursuivre notre réflexion en constituant un corpus composé de plusieurs procès mettant en scène la superstition, notamment à travers des affaires d'escroquerie. Aussi, avons-nous beaucoup insisté sur les échanges culturels dans notre démarche ; mais la croyance ne se définit-elle pas par l'*adhésion* d'un individu à une proposition avant tout ? La mouvance des frontières entre les différents groupes sociaux ne suggère-t-elle pas que la notion de croyance en histoire culturelle peut être pensée en tant que *croyance ordinaire* qui fait complètement abstraction des catégories sociales ? Ainsi, nous ne parlerions pas de Pons en tant que prêtre, mais simplement d'un homme qui, au même titre

que Pivet ou la Sauvage, a accordé foi à l'histoire des revenants. Le grand débat sur la culture populaire et la culture des élites, puis sur les échanges culturels, peut peut-être se nourrir et s'enrichir à travers les notions d'adhésion, de fidélité et d'engagement. Car la croyance, nous l'avons vu tout au long de la démonstration, est d'abord une attitude individuelle d'acceptation ou de refus.

APPENDICE

RÉFÉRENCES ET CARTE

A.1. Profil socio-démographique des protagonistes de l'affaire Pons.....	189
A.2. Carte des paroisses de Paris au 18 ^e siècle.....	192

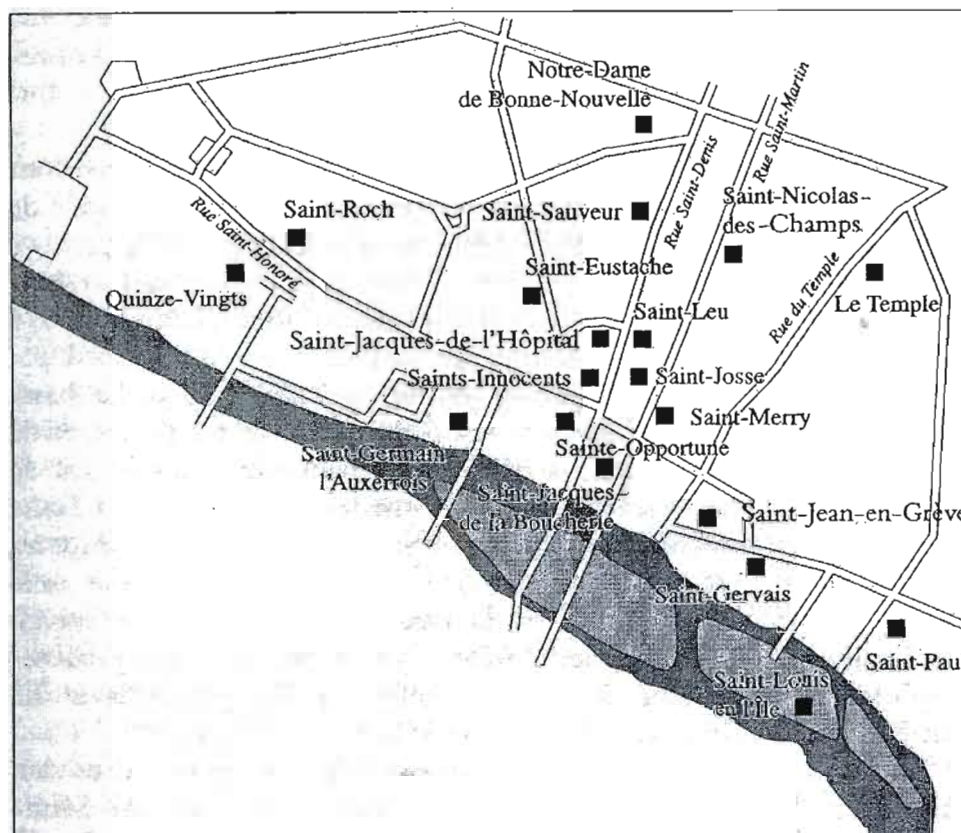
A.1. LE PROFIL SOCIO-DÉMOGRAPHIQUE DES PROTAGONISTES DE L'AFFAIRE PONS

Nom	Age	Sexe	Métier	Lieu d'origine	Etat civil	Alphabétisation
Les accusés						
René Bouffé	28 ans	Homme	Chableur	Paris	Marié	A signé
Marie-Jeanne Boulanger	32 ans	Femme	Fille domestique au service de Duvouldy	Paris	Inconnu	ne sait ni lire, ni écrire
François Champouillon	43 ans ½	Homme	Musicien et serpent de l'église paroissial de St-Paul	Paris	Marié	A signé
Danguelle	Aucune information disponible					
Duvouldy	Aucune information disponible					
La Dumont	Aucune information disponible					
Marie-Madeleine Mathieu (la Bouffé)	47 ans	Femme	Ouvrière en linge	Inconnu	Marié à René Bouffé	A signé
Robert Pons	38-39 ans	Homme	Prêtre du diocèse de St-Flour	Seriers	NSP	Aucun problème pour lui ici
Pierre Pivet	28 ans	Homme	garçon du bureau des poudres et Salpêtres	Paris	Inconnu	A signé
Louise Catherine Sauvage (la champouillon)	50 ans ½	Femme	Couturière	Seulis	Marié	A signé
Les témoins						
Marie-Françoise Beauseguigne	Aucune information disponible					
Bertrand Dulu	33 ans	Homme	Chartier	Paris	Marié	ne sait ni lire, ni écrire

Marie-Françoise Henneguy (cousine de Pivet)	19 ans	Femme	Inconnu	Inconnu	Inconnu	Ne sait ni lire, ni écrire
Marie Marguerite Labassée	25 ans	Femme	Porteuse de suif pour les chaudières, revendeuse de fruits (octobre 1757)	Inconnu	Mariée à Dulu	ne sait ni lire, ni écrire
Marie Françoise Lebeau (tante de Pivet et sœur de Anne Lebeau) et mère de Marie Françoise Henneguy	38 ans	Femme	Couseuse de bas	Inconnu	Mariée en 2 ^e noce	ne sait ni lire, ni écrire
Anne Lebeau (veuve Pierre Dulu – tante de Pivet et de Marie françoise Henneguy)	52 ans	Femme	Blanchisseuse, revendeuse de fruits (novembre 1757)	Inconnu	veuve	ne sait ni lire, ni écrire
Marie-Anne Noël	18 ans	Femme	Inconnu	Inconnu	Inconnu	A signé
Marie Antoinette Merlin (femme de Pivet)	44 ans	Femme	Piqueuse de jupons, matelat	Inconnu	mariée	Inconnu
Témoins écartés de notre analyse						
Pierre Barthelemy Bonnin	23 ans	Homme	soldat	Inconnu	Inconnu	Inconnu
Pierre-Joseph Carré	25 ans	Homme	Domestique de M. Ducros	Inconnu	Inconnu	Inconnu
Sébastien Ducros	64 ans	Homme	Caissier des poudres	Inconnu	Inconnu	Inconnu
Pierre Gosselin	38 ans	Homme	Gagne-demi	Inconnu	Inconnu	Inconnu
Jean-Baptiste Montagne	34 ans	Homme	Sergent du guet	Inconnu	Inconnu	Inconnu

Paul Roussel	65 ans	Homme	Directeur des carosses de Bourges	Inconnu	Inconnu	Inconnu
--------------	-----------	-------	---	---------	---------	---------

A.2. CARTE DES PAROISSES DE PARIS AU 18^e SIECLE (SECTEUR DE LA VILLE) À
LA LUMIERE DE LA SITUATION DES EGLISES PAROISSIALES¹



Légende :
 Paroisse Saint-Paul : église Saint-Paul
 Paroisse Saint-Eustache : église Saint-Eustache
 Paroisse du Marais : église Le Temple

¹ Tiré de Ségolène de Dainville-Barbiche, *Devenir curé à Paris, institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 33.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

1.1. Sources manuscrites

Archives nationales de France. *L'affaire de Robert Pons*. Y10201, Châtelet de Paris, avril 1758, 190 feuillets.

_____. *Arrêt du Parlement de Paris*. Z^{2b} 1020, 4 juillet 1758, 5 feuillets.

1.2. Sources imprimées

Anonyme. *Kalendrier des bergers*. Paris, A. Verard, 1493.

Bordelon, Laurent. *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire. Description du sabbat*. Amsterdam, Paris, 1710, 360 p.

Calmet, Dom Augustin. *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits*. 1759.

Dareau, François. *Traité des injures*. Paris, Prault, 1775, 2 vol.

De Ferrière, Claude Joseph. *Dictionnaire de droit et de pratique contenant l'explication des termes de droit, d'ordonnance, de coutumes et de pratique, avec les juridictions de France*. Paris, 1763, I, 2 vol.

Des Essarts, M. « Pons, prêtre. Son procès et sa condamnation ». *Procès fameux de l'essai sur l'histoire générale des tribunaux des peuples tant anciens que modernes contenant les anecdotes piquantes, & les jugements fameux des Tribunaux de tous les temps et de toutes les Nations*. Paris, 1785, Tome neuvième, p. 300-303.

Diderot, Denis. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers par une société de gens de lettres; mis en ordre et publié par M. Denis Diderot, ... et quant à la partie mathématique, par M. (Jean Le Rond) d'Alembert*. Paris, 1751-1765, Tome 4, 14, 15.

Dufresnoy, Nicolas Lenglet. *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes*. Avignon, 1751.

Institoris, Henrich et Jakob Sprenger. *Le marteau des sorcières*. Trad. du latin par Armand Danet, Grenoble, J. Million, 1990, coll. « Collection Utopia », 603 p.

Jousse, Daniel. « Chapitre premier : De ce qui précède le Règlement à l'extraordinaire – Titre XIII Des interrogatoires des accusés ». *Traité de justice criminelle de France*, partie 3, livre 2, 1771.

Kant, Immanuel. « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? ». Dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, sous la dir. De Jean Mondot, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 1991, p. 72-86.

Thiers, Jean-Baptiste. *Traité des superstitions qui regardent les sacrements selon l'Ecriture Sainte et les sentimens des saint pères et des théologiens*. Paris, Compagnie des Librairies, 1741, 4 vol.

Tiraqueau, André. *De poenis temperandi (1559)*. Introduction, traduction et notes par André Laingui, préface de Jean Imbert, Paris, Economica, 1986.

2. Études

2.1. Histoire sociale et culturelle

Ariès, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris, éditions du Seuil, coll. « Univers historique », 1977, 641 p.

Bath, Jo et John Newton. « Sensible Proof of Spirits : Ghost Belief during the Later Seventeenth Century ». *Folklore*, vol. 117, no 1, avril 2006, p. 1-14.

Bazin, Jean. « Les fantômes de Mme Du Deffand : exercices sur la croyance ». *Critique*, no. 529-530, Sciences humaines : sens social, 1991, p. 492-511.

Bée, Michel. « La société traditionnelle et la mort [Les plaintes] ». *XVII^e siècle*, no 106-107, 1975, p. 81-111.

Benvéniste, Émile. « Créance et croyance ». Dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, t. 1, Économie, parenté, société*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 171-179.

Bercé, Yves-Marie. *À la découverte des trésors cachés : du XVI^e siècle à nos jours*. Paris, Perrin, coll. « Pour l'histoire », 2004, 318 p.

Berchtold, Jacques et Michel Porret. *La peur au XVIII^e siècle : discours, représentations, pratiques*. Genève, Droz, coll. « Recherches et rencontres/Université de Genève, Faculté des lettres », 1994, 276 p.

- Bouffard, Marie-Josée. « Chapitre 2 : Le Traité des superstitions : un produit tridentin ». Dans *L'univers d'un abbé au XVII^e siècle : Jean-Baptiste Thiers et le Traité des superstitions* (1679), mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts en histoire, Université de Montréal, 1994, 114 p.
- Boureau, Alain. *Satan hérétique : naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval, 1280-1330*. Paris, Odile Jacob, 2004, coll. « Histoire (Éditions Odiles Jacob) », 319 p.
- _____. « La croyance comme compétence. Une nouvelle histoire des mentalités ». *Critique*, no. 529-530, 1991, p. 512-526.
- _____. « L'église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne ». *Terrain*, no. 14, « L'Incroyable et ses preuves », mars 1990, <http://terrain.revues.org/document2974.html>.
- Brown, Judith C. *Immodest Acts : the Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*. New York, Oxford University Press, 1986, coll. « Studies in the History of Sexuality », 214 p.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, Temple Smith, 1978, 365 p.
- _____. « Popular Culture Reconsidered ». *Storia della storiografia*, 1990, vol. 17, p. 40-49.
- Cabantous, Alain. *Histoire du blasphème en Occident, fin XVI^e – milieu XIX^e siècle*. Paris, Albin Michel, 1998, 307 p.
- Castan, Yves. *Magie et sorcellerie à l'époque moderne*. Paris, Albin Michel, coll. « L'aventure humaine », 1979, 297 p.
- Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975, 358 p.
- _____. « Croire : une pratique sociale de la différence ». Dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979)*. André Vauchez, dir., Rome, École française de Rome, 1981, p. 363-383.
- _____. « Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances ». Dans *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas, vol. II, Les domaines d'application*, 1985, p. 689-707.
- Chartier, Roger. *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien régime*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Univers historique », 1987, 369 p.

- _____. *Culture écrite et société : l'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*. Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1996, 240 p.
- _____. *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1998, 292 p.
- _____. « Histoire de la mort et histoire culturelle ». Dans *La mort aujourd'hui*, Marseille, Éditions Rivages, Cahiers de Saint-Maximim, 1982, p. 111-124.
- _____. « Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances ». Dans *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas, vol. II, Les domaines d'application*, sous la dir. de Herman Parret et Hans-George Ruprecht, Amsterdam, John Benjamins, 1985, p. 689-707.
- Chaunu, Pierre. *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, A. Fayard, 1978, 543 p.
- Chaunu, Pierre, Madeleine Foisil et Françoise de Noirfontaine. *Le basculement religieux à Paris au 18^e siècle : essai d'histoire politique et religieuse*. Paris, Fayard, 1998, 619 p.
- Chiffolleau, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Âge*. Rome, École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome », 1980, 494 p.
- _____. « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *Nefandum* du XII^e au XV^e siècle ». *Annales ESC*, 45, 1990, p. 289-324.
- Clark, Stuart. « French Historians and Early Modern Popular Culture ». *Past and Present*, no. 100, 1983, p. 62-99.
- Clark, Stuart, Bengt Ankarloo et William Monter. *Witchcraft and Magic in Europe : the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press & Athlone Press, 1999, coll. « Witchcraft and Magic in Europe », 340 p.
- _____. *Witchcraft and Magic in Europe : The Period of the Witch Trials*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2002, coll. « Witchcraft and Magic in Europe », 193 p.
- Claverie, Elisabeth. « La vierge, le désordre, la critique ». *Terrain*, no. 14, « L'Incroyable et ses preuves », mars 1990, <http://terrain.revues.org/document2971.html>.
- Clément, Fabrice. *Les mécanismes de la crédulité*. Genève, Droz, 2006, coll. « Travaux de sciences sociales », 366 p.
- Closson, M. « Morts ou démons, les revenants au XVI^e siècle ». *Mythes, croyances, religions*, no 16, 1998.

- Cottret, Monique. *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*. Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1998, 418 p.
- Crouzet, Denis. *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-1610)*. Seyssel, Champ Vallon, coll. « Époques », 1990, 2 vol.
- Darnton, Robert. *Le grand massacre des chats : attitudes et croyances dans l'ancienne France*. Paris, R. Laffont, coll. « Les hommes et l'histoire », 1985, 282 p.
- _____. *La fin des Lumières, le mesmérisme et la Révolution*. Paris, Librairie académique Perrin, coll. « Pour l'histoire », 1984, 220 p.
- De Baecque, Antoine. *Les éclats du rire : la culture des rieurs au XVIII^e siècle*. Paris, Calmann-Lévy, 2000, 338 p.
- De Dainville-Barbiche, Ségolène. *Devenir curé à Paris, institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*. Paris, Presses universitaires de France, 2005, 550 p.
- Delumeau, Jean. *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*. Paris, A. Fayard, 1978, 485 p.
- _____. *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. Paris, A. Fayard, 1983, 741 p.
- Dyonet, Nicole. « Les paroles et les écritures. Fonctionnement et bénéfices de la procédure inquisitoire en France au XVIII^e siècle ». *Déviance et Société*, vol. 11, no 3, 1987, p. 225-249.
- Edwards, Kathryn, dir. *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits : Traditional Belief & Folklore in Early Modern Europe*. Kirksville, Truman State University Press, 2002, coll. « Sixteenth Century Essays & Studies », 226 p.
- Elias, Norbert. *La civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1991, coll. « Liberté de l'esprit », 342 p.
- _____. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1976, 328 p.
- Faculté ouverte des religions et des humanismes laïques, Charleroi, Belgique. *Le diable et les démons*. Bruxelles, Labor, coll. « Mythes, rites & symboles », 2005, 302 p.
- Farge, Arlette. « Les archives du singulier. Quelques réflexions à propos des archives judiciaires comme matériau de l'histoire sociale ». Dans *Histoire sociale, histoire globale? Actes du colloque (Paris, 27-28 janvier 1989)*, sous la dir. de Christophe Charles, Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 183-189.
- Favre, Robert. *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des lumières*. Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, 640 p.

- Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au 16^e siècle : la religion de Rabelais*. Paris, A. Michel, 1988, coll. « L'évolution de l'humanité », 511 p.
- Fix, A. « Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought : Balthasar Bekker and the Collegiants ». *Journal of the History of Ideas*, no 50, 1989, p. 527-547.
- Garnot, Benoit. *Le peuple au siècle des Lumières. Échec d'un dressage culturel*. Paris, Imago, 1990, 244 p.
- Geary, Patrick. *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca, New York, Cornell University Press, coll. « Cornell paperbacks », 1994, 273 p.
- Geertz, Clifford. « Chapitre IV : Le sens commun en tant que système culturel ». Dans *Savoir local, savoir global : Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 93-118.
- Ginzburg, Carlo. *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du 16^e siècle*. Paris, Aubier, 1993, coll. « Histoires », 220 p.
- _____. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVI^e et XVII^e siècles*. Lagrasse, Verdier, 1980, 319 p.
- Goens, Jean. *Loups-garous, vampires et autres monstres, enquêtes médicales et littéraires*. Paris, CNRS Éditions, 1993.
- Gordon, Bruce. « Malevolent Ghosts and Ministering Angels : Apparitions and Pastoral Care in the Swiss Reformation ». Dans *The Place of Death : Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2000, p. 87-109.
- Goubert, Pierre et Daniel Roche. *Les Français et l'Ancien Régime*. Paris, A. Colin, 2000, 2 vol.
- Hemmert, Danielle et Alex Roudene. *Apparitions, fantômes et dédoublements*. Genève, Famot, 1980, 251 p.
- Hunt, Lynn et Margaret Jacob. « Enlightenment Studies ». Dans *Encyclopedia of the Enlightenment*, sous la dir. De A.C. Lons, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 418-430.
- Jacob, Robert. « Anthropologie et histoire du serment judiciaire ». Dans *Le serment. I. Signes et fonctions*, sous la dir. de R. Verdier, Paris, CNRS, 1991, p. 237-263.
- Kaiser-Guyot, Marie-Thérèse. *Le berger en France aux XIV^e et XV^e siècles*. Paris, Klincksieck, 1974, coll. « Publications de l'Université de Paris X-Nanterre. Série A, thèses et travaux », p. 129-130.

- Lebrun, François. *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*. Paris, Éditions du Seuil, 2001, 304 p.
- _____. *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime, 1516-1790*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Être chrétien en France », 1996, 197 p.
- Lecouteux, Claude. *Fantômes et revenants au Moyen âge*. Paris, Imago, coll. « L'arbre à mémoire », 1986, 253 p.
- Levi, Giovanni. *Le pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*. Paris, Gallimard, 1989, coll. « Bibliothèque des histoires », 230 p.
- Mandrou, Robert. *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles : la bibliothèque bleue de Troyes*. Paris, Imago, 1985, 264 p.
- _____. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique*. Paris, Éditions du Seuil, 1980, coll. « Univers historique », 576 p.
- Mannoni, Octave. « Je sais bien, mais quand même ». Dans *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 9-33.
- Marshall, P. « Deceptive Appearances : Ghosts and Reformers in Elizabethan and Jacobean England ». Dans *Religion and Superstition in Reformation Europe*, Manchester University Press, 2002, p. 188-208.
- Matthews Grieco, Sara F. *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au 16^e siècle*. Paris, Flammarion, 1991, 495 p.
- Maza, Sarah. *Vies privées, affaires publiques : les causes célèbres de la France prérévolutionnaire*. Paris, A. Fayard, 1997, 384 p.
- Moléro, Valéri. « Chercheurs de trésors superstitieux et inquisition dans l'Espagne du XVIII^e siècle ». Dans *Foi, croyances, superstitions dans l'Europe des Lumières*, Clotilde Prunier, dir., Montpellier, Université Paul-Valéry-Montpellier III, 2001, p. 219-242.
- Muchembled, Robert. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*. Paris, Flammarion, 1991, 398 p.
- _____. *Une histoire du diable : 12^e-20^e siècle*. Paris, éditions du Seuil, 2000, 403 p.
- _____. *Le roi et la sorcière : l'Europe des bûchers, XV^e-XVIII^e siècle*. Paris, Desclée, 1993, 264 p.
- _____. *Le temps des supplices : de l'obéissance sous les rois absolus, XV^e-XVIII^e siècle*. Paris, A. Colin, 1992, 259 p.

- Polo de Beaulieu, M.-A. « De la rumeur aux textes : échos de l'apparition du revenant d'Alès (après 1323). Dans *La circulation des nouvelles au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 129-155.
- Pouillon, Jean. « Remarques sur le verbe 'croire' ». Dans *La fonction symbolique*, Michel Izard et Pierre Smith, dir., Paris, Gallimard, 2001, p. 43-51.
- Poulain, Albert. *Sorcellerie, revenants et croyances en Haute-Bretagne*. Ouest-France, Rennes, 1997, 332 p.
- Reant, Raymond. *La parapsychologie et l'invisible*. Monaco, Le Rocher, 1986, « Aux confins de l'étrange », 236 p.
- Revel, Jacques, dir. *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*. Paris, Gallimard, 1996, coll. « Hautes études », 243 p.
- _____. « L'envers des Lumières. Les intellectuels et la culture « populaire » en France (1650-1800) ». *Enquête, varia*, 1993, <http://enquete.revues.org/document170.html>. Consulté le 29 mars 2009.
- Ribémont, Bernard. « Calendrier des bergers, préface de Max Engammare ». Dans *Cahiers de recherches médiévales*, compte rendu, 2008, [en ligne], mis en ligne le 20 novembre 2008, URL : <http://crm.revues.org/index10543.html>. Consulté le 13 mars 2009.
- Roche, Daniel. *Le peuple de Paris : essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*. Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Historique », 1981, 286 p.
- Roche, Daniel et Vincenzo Ferrone. « Le monde historique des Lumières comme système culturel ». Dans *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999, p. 553-569.
- Romon, Christian. « Le monde des pauvres à Paris au XVIII^e siècle ». *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 37, 4 (1982), p. 729-763.
- Sallmann, Jean-Michel. *Chercheurs de trésors et jeteuses de sort : la quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*. Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 1986, 238 p.
- Schmitt, Jean-Claude. *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1994, 306 p.
- _____. « La croyance au Moyen Âge ». Dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 77-96.
- Simon-Sandras, Rosie. *Les curés à la fin de l'Ancien Régime*. Paris, Presses universitaires de France, coll. « Travaux et recherches de l'Université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris. Série Sciences historiques », 1988, 143 p.

Snyder, Patrick. *Trois figures du diable à la Renaissance : l'enfant, la femme et le prêtre*. Saint-Laurent, Fides, 2007, 137 p.

Sperber, Dàn. *La contagion des idées*. Paris, Odile Jacob, 1996, 243 p.

Toland, John. *Christianity not Mysteriorious*. New York, Garland Pub, 1978, 176 p.

Verdon, Jean. *Les superstitions au Moyen âge*. Paris, Perrin, 2008, 318 p.

Veyne, Paul. « Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs ». *Diogène*, no. 143, 1988, p. 3-22.

Vovelle, Michel. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*. Paris, Éditions du C.T.H.S., 1997, 348 p.

_____. *L'homme des lumières*. Paris, Éditions du Seuil, 1996, coll. « Univers historique », 483 p.

Wirth, Jean. « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles) ». Dans *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance. Travaux et documents*, no. XLV, 1983, p. 7-58.

_____. « Against the Acculturation Thesis ». Dans *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Kaspar Von Greyerz, éd., Londres, German Historial Institute, 1984, p. 66-78.

Wittgenstein, Ludwig. « Leçons sur la croyance religieuse ». Dans *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Paris, Gallimard, 2002, p. 106-135.

Yvanoff, Xavier. *Histoire des revenants*. Nîmes, C. Lacour, 2005, 2 vol.

Zaffini, Sylvain. *Alchimie et ésotérisme dans les élites du XVIII^e siècle*. Université de Nice, faculté des Lettres et Sciences humaines, département d'histoire, mémoire de DEA, années 2004-2005, 96 p.

Zemon Davis, Natalie et Arlette Farge, dir. *Histoire des femmes en Occident, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, Plon, Perrin, 2002, coll. « Tempus », 425 p.

2.2. Histoire judiciaire

Abbateci, André. *Crimes et criminalité en France 17^e-18^e siècles*. Paris, A. Colin, coll. « Cahiers des annales », 1971, 268 p.

Bluche, François. *Les magistrats du Parlement de Paris au XVIII^e siècle*. Paris, Économica, coll. « Histoire », 1986, 481 p.

- Carbasse, Jean-Marie et Laurence Depamdour-Tarride, dir. *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*. Paris, Presses universitaires de France, 1999, 343 p.
- Chauvaud, Frédéric, dir. *Le sanglot judiciaire : la désacralisation de la justice, VIII^e-XX^e siècles*. Grâne, Créaphis, coll. « Rencontres à Royaumont », 1999, 230 p.
- _____. *Question de justice, 1667-1789*. Paris, Belin, 2006, p. 13-30.
- Chiffolleau, Jacques. « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *Nefandum* du XII^e au XV^e siècle ». *Annales ESC*, 45, 1990, p. 289-324.
- Couture, Rachel. *Le règlement judiciaire de l'injure à Paris au XVIII^e siècle : collaboration entre la justice conciliante et les justiciables avertis*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008, 211 p.
- Dupas, Didier Mathias. « Un procès de magiciens au XVIII^e siècle ». *Histoire, économie et société*, no. 2, 2001, p. 219-229.
- Garnot, Benoît. « Une illusion historiographique : justice et criminalité au XVIII^e siècle ». *Revue historique*, Vol. 281, 1989, p. 361-379.
- _____. « Pour une histoire nouvelle de la criminalité au 18^e siècle ». *Revue historique*, Vol. 288, 1992, p. 289-303.
- _____. « La législation et la répression des crimes dans la France moderne (XVI^e-XVIII^e siècle) ». *Revue historique*, vol. 293, 1995, p. 75-90.
- _____. « Deux approches des procès pour injures en Bourgogne au XVIII^e siècle ». Dans *La petite délinquance du Moyen Âge à l'époque contemporaine: Actes du colloque* (Dijon, 9 & 10 octobre 1997), sous la dir. de Benoît Garnot avec la collaboration de Rosine Fry, Dijon, EUD, 1998, p. 431-439.
- _____. *Juges, notaires et policiers délinquants : XIV^e-XX^e siècle*. Dijon, Éditions universitaires de Dijon, coll. « Publications de l'Université de Bourgogne. Série du Centre d'études historiques », 1997, 205 p.
- _____. *De la déviance à la délinquance : XV^e-XX^e siècle*. Dijon, éditions universitaires de Dijon, coll. « Publications de l'Université de Bourgogne. Série du Centre d'études historiques », 1999, 148 p.
- Gomis, Stéphane. « Les communautés de prêtres dans la France du XVIII^e siècle : un clergé en dehors de la norme ? ». Dans *Normes et transgression au XVIII^e siècle*, dir. Pierre Dubois, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, coll. « Sillages critiques », p. 97-116.

- Imbert, Jean (dir.). *Quelques procès criminels aux 17^e et 18^e siècles*. Paris, PUF, 1964, 206 p.
- Jacob, Robert. « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne ». Dans *Histoire de la justice*, vol. 4, 1991, p. 53-78.
- Jacquin, Frédéric. *Affaires de poison: les crimes et leurs imaginaires au XVIII^e siècle*. Paris, Belin, 2005, 190 p.
- Lebigre, Arlette. *La justice du roi. La vie judiciaire dans l'ancienne France*. Paris, Albin Michel, 1988, 316 p.
- Mowery Andrews, Richard. *Law, Magistracy, and Crime in Old Regime Paris, 1735-1789 – Volume I The System of Criminal Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 630 p.
- Porret, Michel. *Le crime et ses circonstances : de l'esprit de l'arbitraire au siècle des Lumières selon les réquisitoires des procureurs généraux de Genève*. Genève, Droz, coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », 1995, 562 p.
- . *Sur la scène du crime : pratique pénale, enquête et expertises judiciaires à Genève; XVIII^e –XIX^e siècle*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008, 278 p.
- Schnapper, Bernard. *Les peines arbitraires du 13^e au 18^e siècle : doctrines savantes et usages français*. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1974, 73 p.
- Soman, Alfred. « La justice criminelle, vitrine de la monarchie française ». Dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 53, 1995, p. 291-304.
- . « Les procès de sorcellerie au parlement de Paris (1565-1640) ». *Annales ESC*, 32, 1977, p. 790-814.
- Stone, Bailey. *The French Parlements and the Crisis of the Old Regime*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986, 326 p.
- Swann, Julian. *Politics and the Parlement of Paris Under Louis XV, 1754-1774*. New York, Cambridge University Press, 1995, 390 p.
- Wenzel, Éric. « Persistance des déviances dans le clergé paroissial bourguignon au 18^e siècle ». Dans *Le clergé délinquant (XIII^e-XVIII^e siècle)*, sous la dir. de Benoît Garnot, Dijon, EUD, 1995, p. 97-115.